

DOJRZEWANIE ZBAWIENIA: NADZIEJA ZMARTWYCHWSTANIA WE WCZESNYM KOŚCIELE

„Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy — pisze Paweł do Koryntian — jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania. Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli...” (1 Kor 15, 19-20). To może truizm, ale cała wiara chrześcijańska zaczyna się od nowiny Wielkanocy: proklamacji, że ukrzyżowany Jezus powstał z grobu i żyje jako Pan wśród swych wiernych uczniów. Dla Pawła jednak, jak i dla całego chóru wczesnochrześcijańskich pisarzy i kaznodziejów było równie jasnym, że wiara w zmartwychwstałego Pana to nie jedynie sposób rozumienia Jezusa; zakłada ona dla każdego z nas nadzieję na udział w Jego zmartwychwstaniu.

Kaznodzieje i pisarze wczesnego Kościoła wraz z apostołami z *Dziejów Apostolskich* (4, 2) nie przestawali „głosić zmartwychwstania umarłych w Jezusie” i łączyć zmartwychwstania „wszelkiego ciała” z oczekiwanym przyjściem Jezusa w chwale dla odbycia sądu nad całą historią¹. Ojcowie apostołscy i apologety z II w. umieszczali nadzieję na zmartwychwstanie umarłych wśród typowych i normatywnych przekonań chrześcijan². Tertulian w pierwszych dziesiątkach III w. rozpoczyna swój antygnostycki traktat *O zmartwychwstaniu umarłych* gromkim zapewnie-

¹ Dokładnego podsumowania nowotestamentalnego nauczania na temat chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania, jak również przeglądu materiałów z II w. szukaj w: P. Perkins, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, New York 1984, 293—391. Ma się ukazać moje własne opracowanie pt. *The Hope of the Early Church: a Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press.

² Por. np. *List Barnaby* 5, 6 [130]; Polikarp, *Phil.* 7, 1 [135]; Justyn, *Dialog* 80 [160]. Na temat włączenia tego przekonania do wczesnych sformułowań *Credo* patrz: Ireneusz, *Adv. haer.* 1.10.1 [185]; Tertulian, *De praescr. haer.* 13; 36 [198—204]; *De virg. vel.* 1 [po 213]; por. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1971³, 76—100. Dla zwięzłości odsyłać do opublikowanych wydań dzieł patrystycznych będą podawane tylko wtedy, gdy brakuje umownych odsyłaaczy do rozdziałów, lub jeśli wiarygodne wydania nie są dostępne w głównym współczesnym zbiorze dzieł patrystycznych. Daty powstania dzieł patrystycznych, jeśli są znane, podają w nawiasach kwadratowych po cytatach z tekstu.

niem: „Ufność chrześcijańska związana jest ściśle ze zmartwychwstaniem umarłych. To czyni nas ludźmi wierzącymi; prawda zmusza do wiary w nie, a prawda objawiona jest przez Boga”³. Augustyn, w dwa wieki później, nazwał nadzieję zmartwychwstania „charakterystyczną cechą wiary chrześcijan”, oczekiwaniem, które odróżniało ich od inteligentnych pogan⁴. „Gdyby usunięto wiarę w zmartwychwstanie umarłych”, podkreśla gdzie indziej, „ginie cała chrześcijańska doktryna...”⁵

Oczekiwanie przyszłego zmartwychwstania umarłych nie było oczywiście niczym nowym dla uczniów Jezusa. Od początku II w. przed Chrystusem żydowskie pisma apokaliptyczne dawały swym czytelnikom, zaniepokojonym pozornym brakiem sensu w burzliwej historii Izraela, zapewnienie, że Bóg wkrótce odbędzie sprawiedliwy sąd nad wszystkimi ludźmi, żywymi i umarłymi. We wczesnych pracach z tego gatunku zmartwychwstanie umarłych z Szeolu, mrocznego królestwa zapomnienia, przedstawiane jest często po prostu jako nagroda sprawiedliwych⁶. Inne fragmenty jednak wydają się pojmować zmartwychwstanie jako warunek umożliwiający Bogu odbycie sądu ostatecznego, a więc jako przeznaczenie wszystkich zmarłych, tak grzeszników jak świętych⁷. Do połowy I w. po Chrystusie większość pisarzy żydowskich i chrześcijańskich wydawała się być zgodna w kwestii oczekiwania na powszechne zmartwychwstanie, chociaż kilku wczesnych autorów judeo-chrześcijańskich, takich jak Ignacy i Polikarp oraz apologeta Teofil Antiocheński, podaje myśl, że zmartwychwstanie ciała w pełnym sensie jest częścią nagrody obiecanej tylko wiernym Chrysusowi⁸.

³ *De res.* 1 [208—212].

⁴ *Serm.* 241, 1 [405—410]; por. *Serm.* 214, 12 [391].

⁵ *Serm.* 361, 2 [410/411].

⁶ Patrz np. *Dn* 12, 2 n [165 przed Chr.]; 2 *Mch* 7, 9-29 [po 124 przed Chr.]; *Eth. Hen.* 91, 10; 92, 3 n; 100, 5 [105 przed Chr.]; *Ps. Sal.* 3, 12 [70-45 przed Chr.].

⁷ *Eth. Hen.* 51, 1; 4 *Ezd* 7, 32 n, 78-101 [100 A.D.]; *Syr. Ap Ba* 30, 1-5, 50, 2; 51, 1 nn. [100—110 A.D.]; etc.

⁸ Patrz: Ignacy, *Magn* 9, 2; *Smyrn* 5, 2 n [110]; Polikarp, *Phil* 5, 2. Ignacy twierdzi (*Smyrn* 2), że ci, którzy nie wierzą w cielesną rzeczywistość Jezusa, nie zmartwychwstaną, lecz pozostaną „duchami i widziadłami”. W *Do Autolika* 2, 27 [180] Teofil twierdzi, że osoba ludzka nie została stworzona z natury ani śmiertelną ani nieśmiertelną, lecz „zdolną do jednego i drugiego”; tylko ci, którzy zachowują Boże przykazania, osiągną zmartwychwstanie i „odziedziczą niezniszczalność”. Por. tamże, 2, 24. Wczesnych rabinackich oczekiwań zmartwychwstania szukaj np. w: *Prayer of Eighteen Benedictions* 2, 9 (prawdopodobnie dodatek z I wieku); *Sanh* 91b (zawierający cytaty Rabbiego Me’ir z połowy II w.); T.J. Ber. 4. 4. 4. 49

Dla innych pisarzy chrześcijańskich II w. perspektywa powszechnego zmartwychwstania była wyraźnie częścią szerszego oczekiwania boskiego sądu, które pierwotna wspólnota chrześcijańska odziedziczyła po apokaliptyce żydowskiej. Według większości z nich, owo oczekiwanie przyszłej konfrontacji całej jednostki ludzkiej, ciała i duszy, ze sprawiedliwym Bogiem stanowiło podstawę moralnej powagi ich wspólnoty. Chrześcijanie „zachowują przykazania samego Pana Jezusa Chrystusa, wyryte w ich sercach, i wypełniają je, gdyż oczekują zmartwychwstania umarłych i życia w przyszłym wieku” — pisze Arystydes z Aten do cesarza Hadriana⁹. Atenagoras w swojej *Błagalnej prośbie za chrześcijanami* odpiera częste oskarżenie, iż chrześcijanie sprawują kanibalistyczne obrzędy, wskazując na absurdalność tego rodzaju praktyki pośród tych, którzy wierzą, że ciała ludzkie na nowo powstaną¹⁰. „Ci, którzy są przekonani, że Bóg będzie badał wszystko — dodaje — i że ciało, które wspierało duszę w jej nierozsądnych żądach i namiętnościach, będzie ukarane wraz z nią — nie mają żadnego powodu do popełniania choćby najłżejszego grzechu”¹¹.

W żywym dialogu apologetów z reprezentantami rzymskiej biurokracji i kultury hellenistycznej myśliciele chrześcijańscy stawali jednak przed nowym wyzwaniem dla swej nadziei na zmartwychwstanie. To, co wydawało się potrzebne, a nawet konieczne dla wiary uciskanego Izraela, wielu poganom, którzy widzieli świat raczej w kategoriach nauki i filozofii greckiej niż w tradycji Przymierza, wydawało się nieprawdopodobne i całkowicie materialistyczne. Kilku apologetów II i III w. daje nam ostre podsumowanie typowych pogańskich zastrzeżeń wobec żydowskiej i chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania¹². Po pier-

(200—220): por. C. G. Montefiore i H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, New York 1974, 359, 370, 476, 599.

⁹ *Apol.* 15, 3 [117—138].

¹⁰ *Błagalna prośba* 36 [177].

¹¹ Tamże.

¹² Patrz: Atenagoras (?), *De res.* 2, 4, 10 [180]; Ps.-Justyn, *De res.* 2; Tertulian, *De res.* 4; późniejszego podsumowania tego rodzaju zastrzeżenia szukaj w: Augustyn, *De civ. Dei* 22, 12. W kwestii autorstwa traktatu o zmartwychwstaniu, przypisywanego Atenagorasowi, patrz: W. R. Schoedel, *Atenagoras: Legatio and De Resurrectione*, Oxford 1972, XXV—XXIX (dowodzący, że jest to dzieło z III w. nie autorstwa Atenagorasa); L. W. Barnard, *Athenagoras' De Resurrectione*, „*Studia Theologica*” 30 (1976) 1—42 (opowiadający się za autorstwem Atenagorasa). Traktat o zmartwychwstaniu, przypisywany Justynowi, teraz ogólnie uznaje się za anty-gnostycki traktat z III w.; za autorstwem Justyna jest jednak P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, 50—61.

wsze, jawi się problem identyczności: to niemożliwe — mówią oni — aby ciało, które rozpadło się na materialne elementy, miało być ponownie zebrane, gdyż cząstki materii nieustannie podlegają zmianom. Co stanie się na przykład z materią ludzkich ciał pozartych przez dzikie zwierzęta lub ryby, zwłaszcza gdy te ostatnie zostały potem zjedzone przez innych ludzi? Do kogo będą ostatecznie należeć cząstki materii, tworzące teraz nasze ciała? Po drugie, niewłaściwym, a nawet niesprawiedliwym jest, aby dusza uwolniona od ciała, tego ciała, które obciąża ją namiętnościami i śmiertelnością, zaciemnia jej wiedzę i skłania ją do grzechu mimo jej najlepszych postanowień, została ponownie uwięziona w materii. Po trzecie, kiedy próbujemy sobie wyobrazić nasze obecne ciało jako zmartwychwstałe i nieśmiertelne, powstaje cały szereg nierozwiązywalnych zagadek: czy zachowa ono całą materię, jaką kiedykolwiek posiadało łącznie z włosami i paznokciami, które zostały obcięte i wyrzucone? Czy nadal będzie posiadać organy rozmnażania i odżywiania, przeznaczone jedynie do pomocy w podtrzymywaniu i przekazywaniu życia w kontekście zagrażającej nam wciąż śmiertelności? Czy pozostaną na nim obecne deformacje i skazy? Czy ciało będzie miało taką samą wielkość, kształt oraz oznaki młodości lub starości, jakie posiadało w chwili śmierci? Za tymi wszystkimi trudnościami stoi jedno centralne pytanie, które każdy należący do tradycji platońskiej mógłby zadać chrześcijańskiej nadziei: Jeśli dusza, najcenniejsza i główna część ludzkiej osoby, jest nieśmiertelna, to czy zmartwychwstanie jest w ogóle potrzebne?

Orygenes cytuje platonika Celsusa, mówiącego w kaśliwej krytyce wiary chrześcijańskiej, że chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie „jest niczym innym jak nadzieją robaków. Jaka bowiem dusza ludzka pragnęłaby jeszcze ciała, które zgniło? (i) które ciało, uległszy całkowitemu zepsuciu, mogłoby wrócić do swej pierwotnej natury i takiego samego stanu, w jakim znajdowało się przed rozkładem? Ponieważ nie mają oni (tzn. chrześcijanie) na to odpowiedzi, uciekają się do najbardziej oburzającego argumentu mówiąc, że »dla Boga wszystko jest możliwe«. Lecz w rzeczywistości Bóg ani nie może czynić rzeczy niegodziwych, ani nie pragnie tego, co sprzeciwia się naturze (...). Duszy mógłby on zapewnić życie wieczne (...). A co do ciała pełnego rzeczy, o których niemiło nawet wspominać, Bóg ani nie chciałby, ani nie byłby w stanie uczynić go wiecznym wbrew rozumowi”¹³.

13 Orygenes, *Contra Celsum* 5, 14 [248].

W odpowiedzi na tę rozpowszechnioną krytykę chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania, apologeci chrześcijańscy stworzyli własny arsenał standardowych replik. Wielu z nich wskazywało na zwykłe analogie w świecie natury, które ideę zmartwychwstania ciała czynią mniej nieprawdopodobną niż mogłoby się to z początku wydawać: rośliny wyrastają z obumierających nasion, księżyc zachodzi po to, by znów rozbłysnąć, każda noc ustępuje przed nowym dniem¹⁴; godna uwagi historia feniksa, uznawana przez wielu pisarzy pogańskich za prawdziwą, przynosi przykład zwierzęcia powstającego z własnych popiołów¹⁵, a nasze własne doświadczenie snu sugeruje, że czynności i doznania ciała mogą być na jakiś czas zawieszane, a następnie wznowione¹⁶. W odpowiedzi na wyimaginowany problem ciał zjedzonych i zasymilowanych przez zwierzęta lub innych ludzi, Atenagoras wysuwał zastrzeżenie, że nie wszystko, co zjadamy, staje się częścią naszego ciała¹⁷, podczas gdy zmartwychwstanie będzie odrodzeniem w fizycznym porządku tego, co jest w sposób najwłaściwszy i najbardziej charakterystyczny nasze własne¹⁸. Dalej Atenagoras argumentował przeciwko zastrzeżeniom platońskim (jak np. te wysuwane przez Celsusa), że zmartwychwstanie umarłych ciał ludzkich w żadnym rozumieniu nie byłoby niesprawiedliwe: ani dla wyższych istot duchowych, ani dla stworzeń niższego rzędu, ani dla duszy ludzkiej; jeśli nie ma sensu oskarżanie Stwórcy o niesprawiedliwość w tym, że duszę łączy On z kruchym i podlegającym zniszczeniu ciałem, o ileż mniej jest powodów, by za niesprawiedliwe uważać złączenie się duszy z niezniszczalnym ciałem!¹⁹

Ujmując rzecz bardziej pozytywnie, apologeci z II w. dowodzili, że z pewnością dla Boga, który może uczynić wszystko, a nie może tylko kłamać, możliwe jest wskrzeszenie umarłych²⁰; stworzenie z niczego materii, uformowanie stałego ciała i kości z kropli wilgotnego nasienia — to na pewno trudniejsze i bardziej zdumiewające akty boskiej mocy niż odtworzenie w doskonalszej formie tego, co już kiedyś istniało²¹. Jeśli Bóg — podkreśla Atenagoras — stworzył osobę ludzką nie bez celu, lecz aby żyła i miała udział w Jego własnej dobroci, aby „stała się świadkiem

¹⁴ Patrz: *I Klem* 24 [96]; Teofil, *Ad Autolyicum* 1. 13; Tertulian, *De res.* 12; *Apol.* 48 [197].

¹⁵ *I Klem* 25 n; Tertulian, *De res.* 13.

¹⁶ Atenagoras, *De res.* 16.

¹⁷ Tamże, 5—8.

¹⁹ Tamże, 10.

¹⁸ Tamże, 7.

²⁰ *I Klem* 27; Justyn, *I Apol.* 18 [155].

²¹ Justyn, *I Apol.* 19; Atenagoras, *De res.* 3; 17; Ireneusz, *Adv. haer.* 5. 3. 2.; Tertulian, *Apol.* 48; *De res.* 11.

Jego wielkości”, to Boży cel z pewnością nie byłby spełniony, gdyby całej osobie ludzkiej nie udzielił On istnienia tak wiecznego jak Jego własne²². Oprócz związku perspektywy zmartwychwstania i sądu z postępowaniem moralnym, o czym już wspominaliśmy, apologetci widzieli także zintegrowaną nieśmiertelność ciała i duszy jako konieczność antropologiczną: tylko nieśmiertelność całej osoby może nadać sens naszej obecnej walce o zintegrowanie ciała i duszy²³.

Owa wczesna apologetyka na rzecz sensowności nadziei zmartwychwstania, wypracowana w odpowiedzi na sceptycyzm i moralną dezaprobatę hellenistycznych krytyków Kościoła, nakreśliła wzór dla ważnej linii dyskusji teologicznej we wczesnym Kościele, jaką znajdujemy później, ze zmianą akcentów i szczegółów, u Grzegorza z Nyssy, Ambrożego, Augustyna oraz wielu im współczesnych i ich następców²⁴. Najważniejsze dla tego podejścia apologetycznego jest zrozumienie, że zmartwychwstanie, którego spodziewają się chrześcijanie, jest rekonstrukcją obecnego ciała w jego pełnej materialnej tożsamości, jakkolwiek przekształcone mogłoby ono być w swym stanie. Centralne jest także założenie, że między naszym obecnym życiem w ciele a obietnicą wieczności leży duży odstęp czasu, w którym ciało ulegnie rozkładowi na elementy składowe i utraci wszelką możliwą do rozpoznania tożsamość i formę. Wczesna chrześcijańska apologetyka zmartwychwstania swój cel widziała w dostarczaniu argumentów za tym, iż taka rekonstrukcja jest możliwa, a nawet wymagana przez właściwe rozumienie osoby ludzkiej jako moralnie odpowiedzialnego stworzenia Bożego.

Inną, całkowicie odmienną linią interpretacji, która zupełnie omijała potrzebę takiej apologetyki, było interpretowanie zmar-

²² *De res.* 12 n.

²³ Tamże, 15. Atenagoras utrzymuje, że nadzieja na zmartwychwstanie może czerpać swe uzasadnienie z rozważania natury ludzkiej (*De res.* 14), nawet bez argumentowania z jej roli w moralnej odpłacie; Tertulian, z drugiej strony, podkreśla, że sąd jest „całą przyczyną czy raczej koniecznością zmartwychwstania” (*De res.* 14) i sugeruje, że dusza nie może doznawać odczuwalnej nagrody lub kary „sine stabili materia, id est carne”. (*Apol.* 48).

²⁴ Patrz zwłaszcza: Ambroży, *De excessu fratris* 2. 52-64 [378]; Zenon z Werony, *Tract.* 1. 17. 7-10 [362-72]; Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*: PG 46. 121 A10-129 B11; por. 137 B—145 A [380]; Augustyn, *De civ. Dei* 13. 17 n.; 22. 4 n., 12-25 [417/418]; Piotr Chryzolog, *Serm.* 57. 11-15; 59. 12-16; 83. 4; 103. 2 nn; 118. 8 n.; 176. 4 [490-50]. Ze starszych prac, na które wywarła wpływ tradycja apologetyczna, patrz: Eneasz z Gazy, *Theophrastus* (wyd. M. E. Colonna), Neapol 1958, 54. 15-56. 8 [pocz. VI wiekul; Zachariasz z Mityleny, *Ammonius* (wyd. M. Minniti Colonna), Neapol 1973, 1435-85 [525-50].

twychwstania jako duchowej transformacji osoby ludzkiej, prowadzącej do uwolnienia od ograniczeń materialności i zniszczalności. Transformacja ta rozpoczyna się w obecnym świecie przez wiarę w zmartwychwstałego Chrystusa i znajomość prawdy, jaką On objawia. Trzeba przyznać, że interpretacja zmartwychwstania w kategoriach czysto „zrealizowanej” eschatologii jest w literaturze patrystycznej nieczęstym zjawiskiem. „Ody Salomona”, wiersze w języku starosyryjskim z końca I i początku II w., które mogły powstać w tej samej wspólnotcie, co Ewangelia Jana, przedstawiają życie wieczne, odpoczynek i niezniszczalność, jako dary już udzielone tym, którzy wierzą w Chrystusa²⁵. „Zdjąłem z siebie szaty skóry — woła poeta — ponieważ podźwignęła mnie twoja prawica”²⁶; Chrystus mówi do wszystkich tak jak rzekł do Łazarza: „Pójdź, który jesteś udręczony, ...i oblecz się w życie wieczne”²⁷. Grecy pisarze duchowi z V w., tacy jak Marek Pustelnik i autor homilii pseudo-makaryjskich, także mówią czasem o aktualnym przeżywaniu przez ascetów zjednoczenia z Bogiem jako początku wewnętrznej transformacji, która w pełni zostanie zrealizowana dla duszy w chwili śmierci, a na koniec będzie udzielona przez duszę materialnemu ciału²⁸.

Najradykałniej immanentną i duchową interpretację zmartwychwstania i zbawienia eschatologicznego znajdujemy jednak w pracach gnostyka Walentyniana z II i III wieku. I tak *Ewangelia prawdy* nawiązuje, używając określeń Janowych, do boskiego sądu jako już odbytego wtedy, gdy Słowo stało się Ciałem²⁹. *Ewangelia Filipa* podkreśla, że zmartwychwstanie musi rozpocząć się w tym życiu przez cielesne uczestnictwo w sakramentach wspólnoty gnostyckiej i poucza, że zmartwychwstałe ciało nie jest tym, jakie znamy, lecz „prawdziwym ciałem”, którego nasze obecne ciało jest tylko obrazem³⁰. *Traktat o zmartwychwstaniu*

²⁵ Ody 11. 11 n.; 15. 8 nn. Podobnego rozumienia zmartwychwstania, sądu i życia wiecznego jako już rozpoczętego dla tych, którzy wierzą w Jezusa, nawet jeśli w pełni osiągną je w przyszłości, szukaj w: J 5, 24-29; 6, 54; 11, 25 n.

²⁶ Tamże, 25. 8 n.

²⁷ Tamże, 31. 6 n.

²⁸ Patrz: *Homilie pseudomakaryjskie* 32. 2, 6; 34. 2; 36. 1 (wyd. H. Dories, E. Klostermann, M. Kroeger) Berlin 1964, 252, 254 n., 261, 264 [390—431]; Marek Pustelnik, *De Poenitentia* 1 n. (FG 65. 965 n.) [430].

²⁹ *Ewangelia Prawdy* 25. 35-26. 29 (wyd. J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library in English, New York 1977, 41 n.); por. J 3, 16-21; 5, 21-24.

³⁰ Zmartwychwstanie musi rozpocząć się teraz: 56, 15-20; 66, 16 n.; 73, 1-5 (tamże, 134, 140, 144). Zmartwychwstanie poprzez symboliczne rytury odrodzenia i zjednoczenia: 67, 14-24 (tamże, 140). Różnica między „naszym ciałem” i „prawdziwym ciałem”: 56, 26-57, 1; 68, 31-36 (tamże, 134, 141).

Walentyniana, znany także jako *List do Reginusa*, wyraźnie określa zmartwychwstanie, którego spodziewają się chrześcijanie, jako zakończenie i pełne „odsłonięcie” w chwili cielesnej śmierci procesu transformacji, który dla gnostyków rozpoczyna się w tym życiu w „oświeconym” rozumieniu objawienia³¹. „Duchowe zmartwychwstanie”, które traktat uznaje jako prawdziwą treść nadziei, nie będzie obejmować „widzialnych członków, które są martwe”, gdyż materialne ciało istotowo oddzielone jest od ducha³². „Uciekaj od podziałów i pęt — mówi czytelnikowi — przystąp do naszej sekty — gdzie sposób poznania jest wolny i syntetyczny — a już masz zmartwychwstanie”³³.

Orygenes, najbardziej twórczy i płodny z wczesnych interpretatorów tradycji chrześcijańskiej, był tym, który zarysował mniej radykalną postać owej „duchowej” interpretacji zmartwychwstania, próbującą unikać rażącego materializmu popularnych oczekiwań chrześcijan, pozostającą równocześnie wierną powszechnej tradycji wiary Kościoła. We wstępie do swego systemowego traktatu *De principiis* włącza on do punktów doktryny niedwuznacznie głoszonych przez tradycję apostołską naukę, że dusza ludzka ma własną substancję, a życie, które przetrwa śmierć, będzie nagrodzone lub ukarane za swe uczynki, jak i naukę, że „będzie czas zmartwychwstania umarłych”, kiedy również ciało będzie miało udział w niezniszczalności i chwale³⁴. W dalszej części dzieła podkreśla on, że fragmenty biblijne, takie jak 1 Kor 15, wyraźnie wskazują, iż nadzieja ta odnosi się do ciał, jakie posiadamy teraz, charakteryzujących się indywidualnym kształtem widzialnym (*schema*)³⁵. Z drugiej strony kładzie równie silny nacisk na nauczanie Pawłowe, że ciała, które zmartwychwstaną, będą raczej „duchowe” niż „naturalne” w swej jakości, a więc będą radykalnie różne w wyglądzie i możliwościach od tego, czym są teraz³⁶. Orygenes, co zrozumiałe, powstrzymuje się od rozważań, jakie będą właściwości zmartwychwstałego ciała. Dla niego, tak jak dla każdego wykształconego Greka owych czasów, świat materialny jest tylko „cieniem” rzucanym przez świat ducha i zrozumiałą formę³⁷. Ponieważ jednak tylko Bóg jest całkowicie bezcielesny, każde stworzenie, jakkolwiek duchowe w swej

31 *Traktat o zmartwychwstaniu* (*List do Reginusa*) 48, 5 n.; por. 45, 4-23; 48, 32-37 (tamże, 52, 51, 53).

32 Tamże, 47, 6-13; 47, 36-48, 3 (tamże, 52).

33 Tamże, 49, 13-16 (tamże, 53).

34 *De princ.* 1. *Praef.* 5 [230].

35 Tamże, 2. 10. 1 n.

36 Tamże, 2. 10. 1-3; por. 2. 2. 2; *Ctr. Celsum* 5, 18-23.

37 *De orat.* 17, 1 233/34.

naturze, potrzebuje jakiegoś materialnego ciała, które by „podtrzymywało jego życie i panowało nad jego ruchami”³⁸; nawet dusze zmarłych w Hadesie, oczekujące na zmartwychwstanie, jak sugeruje on w pewnym fragmencie, mogą posiadać zwiewne, widmowe ciała jako „organy” przedłużonej aktywności³⁹. Chodzi mu głównie o to, że skoro ciała zawsze są dopasowane do swego otoczenia, to zmartwychwstałe ciała będą wymagały przystosowania do swych warunków nagrody lub kary: ciała sprawiedliwych do „czystych, eterycznych, niebieskich obszarów”, gdzie będą kontemplować Boga, ciała grzeszników do obszarów ciemności, w których muszą być oczyszczone z grzechu⁴⁰. W swym wyglądzie ciała świętych będą „promieniujące i chwalebne”, a ciała grzeszników ciemne jak ich własna ignorancja⁴¹. Wszystkie zmartwychwstałe ciała będą jednak miały udział w nieskazitelności i nieśmiertelności⁴².

Podkreślanie przez Orygenesza zmienionego i przystosowanego charakteru wskrzeszonego ciała nadaje jego eschatologii ton bardzo różny od tego, jaki spotykamy u apologetów zmartwychwstania z II wieku. Podziela on pogardę Celsusa dla materialistycznych koncepcji przyszłej nadziei, głoszonych przez wielu im współczesnych, podkreślając, że biblijna nadzieja „to nie nadzieja robaków”⁴³. Wobec tego pytania stawiane przez krytyków zmartwychwstania o los ciała ludzkiego zjedzonego przez zwierzęta, które z kolei zjadł inny człowiek, wskazują tylko na „głębłą bezmyślność i niedorzeczność” takiego materialistycznego rozumienia⁴⁴. Źródła biblijne, mówiące o częściach i organach ciał zmarłych lub zbawionych, cytowane przez apologetów chrze-

³⁸ *De princ.* 2. 2. 1 n.; por. 1. *Praef.* 9 n.; 3. 6. 1.

³⁹ Cytowane przez Metodego, *De resurrectione* 3. 17 [300] w: Epifaniusz, *Panarion* 64; por. także Focjusz, *Bibliotheca* 234 (wyd. R. Henry, Paris 1967, 105 n.). H. Crouzel, *Le thème platonicien du véhicule de l'âme chez Origène, Didascalía* 7 (1977) 225-37.

⁴⁰ Patrz zwłaszcza: *Ctr. Cels.* 7. 32; *De princ.* 2. 10. 2; oraz fragment na temat Ps 1, 5, cytowany przez Metodego w jego *De resurrectione* 1. 22 (zachowany u Epifaniusza, *Panarion* 64). Omówienia koncepcji zmartwychwstałego ciała Orygenesza szukaj w: H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, *Harvard Theological Review* 41 (1948) 83—102; H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps résuscité*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 81 (1980) 175—200; 241-66. Dobrego podsumowania badań nad orygenesowskim rozumieniem zmartwychwstania szukaj w: H. Crouzel, *Origen*, San Francisco 1989, 248-57.

⁴¹ *De princ.* 2. 10. 8; por. *Hom. in Lev.* 9. 11 240-243; *Kom. do Mateusza* 17, 30 [245].

⁴² *De princ.* 2. 10. 3; *Ctr. Cels.* 5. 19.

⁴³ *Ctr. Cels.* 5. 19 n.

⁴⁴ *Kom. do Ps* 1, 5, cytowany przez Metodego, *De res.* 20.

ścijańskich jako dowód na zmartwychwstanie ciała, muszą być interpretowane w sposób godny Boga oraz inteligencji człowieka, tzn. jako symbolicznie odnoszące się do zdolności duchowych⁴⁵. Paweł nazywa zmartwychwstałe ciało „duchowym”, ponieważ otrzyma ono od duszy nowy udział w jej własnym niezniszczalnym życiu⁴⁶. Orygenes wyjaśnia to, używając terminów zapożyczonych z fizyki stoików: materialność ciała — mówi — podlega ciągłym zmianom, jego cząsteczki są wciąż asymilowane i wydalone zasadą jego trwałej tożsamości jest dusza, która wiąże strumień materii w rozpoznawalną i zrozumiałą formę (*eidōs*) i która w zmartwychwstaniu zbierze jego przekształcone moce i wyposaży przynależną mu materialność w atrybuty konieczne dla (jego) nowego życia⁴⁷.

Dla Orygenesesa zatem rzeczywistym problemem nie był konflikt między nadzieją zmartwychwstania i wiarą w nieśmiertelność duszy, lecz konflikt między materialistycznym rozumieniem zmartwychwstania, rozpowszechnionym wśród wielu ówczesnych chrześcijan, jak również tych, którzy ich deprecjonowali, a jego własnym, bardziej duchowym rozumieniem. Dla niego istotną rzeczą było mieć nadzieję na życie wieczne. „Osoba, która odrzuca zmartwychwstanie umarłych, w jakie wierzy Kościół — zauważa w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* — nawet jeśli jest w błędzie odrzucając je, nie ma w Chrystusie nadziei jedynie na to życie (por. 1 Kor 15, 19), pod warunkiem, że uważa przynajmniej, iż dusza „żyje i trwa” Nacisk na centralne miejsce nieśmiertelnej duszy w rozumieniu zbawienia wiecznego przez Orygenesesa sprawił, że wielu jego starożytnych krytyków oskarżało go, iż nauczał,

⁴⁵ Tamże, 21 n.; por. *Dialog z Heraklidesem* (wyd. J. Scherer, *Sources chretiennes* [=SC] 67, Paris 1960), gdzie Orygenes, wyznawszy wyraźnie wiarę w zmartwychwstanie martwego fizycznego ciała Jezusa, oraz nadzieję na podobne zmartwychwstanie wierzącego (132-134), daje długą, „duchową” interpretację części ludzkiego ciała (144-166).

⁴⁶ *De princ.* 2. 3. 2; 2. 10. 3. Orygenes dowodzi nieśmiertelności duszy w *De princ.* 4. 4. 9 n. na podstawie jej zdolności „przyjęcia Boga” oraz jej tożsamości jako stworzonej na obraz Boży; por. *Kom. do Jana* 13, 61 (59) [234-38]. *Dialog z Heraklidesem* pokazuje jednak, jak był on ostrożny w nadawaniu niuansów i kwalifikowaniu takiego twierdzenia, w publicznej dyskusji, prawdopodobnie ze względu na częste błędne rozumienie przez chrześcijan, iż „platońska” doktryna nieśmiertelności duszy zaprzeczała chrześcijańskiej nadziei na zmartwychwstanie ciała.

⁴⁷ *Kom. do Ps* 1, 5 (*Metody, De res.* 22). Tutaj (tamże, 24) i w kilku innych fragmentach (np. *De princ.* 4. 4. 9 i *Ctr. Cels.* 7. 32) Orygenes mówi o duszy jako o „ziarnistej zasadzie” (*logos spermatikos*), która działa jako źródło dynamicznego rozwoju i celowych zmian w podstawowej materialności (*proton hypokeimenon*) ciała. Koncepcja jest znowu zapożyczona od fizyków stoickich.

że zmartwychwstanie oznaczałoby w najlepszym wypadku tylko przywrócenie na jakiś czas istnienia w ciele i że w końcu, a apokatastazie lub ostatecznym przywróceniu wszystkich stworzeń duchowych do świętego zjednoczenia z Bogiem, którego Orygenes zdaje się spodziewać, przeminie wszelka materialność, spełniwszy swój leczniczy cel.⁴⁸ Orygenes wyraźnie czuł, że istnieją teoretyczne problemy związane z pojęciem ostatecznego, jednoznacznego i niezmiennego zbawienia dla wcielonych stworzeń, ponieważ materię uznawał za zasadę różnorodności i zmienności⁴⁹. W *De principiis* (2.3.7.) przedstawia więc trzy możliwe hipotezy na temat ostatecznego stanu stworzonego wszechświata (włączając w to ciało ludzkie), jakie ma do wyboru odpowiedzialny chrześcijanin: albo duchy żyć będą zupełnie bez ciał z chwilą, gdy wszystko razem z Chrystusem zostanie poddane Ojcu i „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28); albo przestrzenna i cielesna substancja obecnego kosmosu pozostanie, przekształcona jednakże w eteryczną czystość; albo obecny świat ruchu i zmiany, to wszystko, co znajduje się w granicach „utwierdzonych gwiazd”, zostanie usunięte, a zbawieni żyć będą w przekształconych ciałach, na stałe podległych oczyszczonym duchom w niezmiennym środowisku, które Pismo św. nazywa Niebem. Tu i ówdzie⁵⁰ Orygenes sugeruje, że trzecia hipoteza jest najlepszą interpretacją eschatologicznej nadziei Kościoła, ale proponuje ją raczej jako hipotezę niż fundamentalną doktrynę.

Ogromna większość wczesnych chrześcijan uważała, że uduchowione interpretacje zmartwychwstania zdają się kryć w sobie niebezpieczeństwo pogodzenia funkcji wyzwania dla wiary Kościoła z funkcją jej umocnienia. Ireneusz podkreślał, że gnostyckie alegoryzacje nadziei zmartwychwstania, takie jak *List do Reginusa*, były naprawdę częścią szerszej próby odrzucenia porządku historycznego jako przedmiotu i miejsca zbawienia. W pierwszych piętnastu rozdziałach *Adversus haereses* (V) dowodzi on, że odrzucenie „zbawienia ciała” w zmartwychwstaniu martwych,

⁴⁸ Oskarżenia takie znajdują się w: Hieronim, *Ep. 124 ad Avitum* 5. 9 n. [409/10]; Teofil z Aleksandrii, *Ep. syn.* [400] (zachowane jako Hieronim, *Ep. 92. 2*) i *Ep. Pasch.* 1 401 (Hieronim, *Ep. 96. 9, 13, 15*); II Sobór w Konstantynopolu, Anathema 11 (wyd. J. Straub, *Acta conciliorum oecumenicorum* =ACO IV, Berlin 1971, 1. 249) [553].

⁴⁹ *De princ.* 2. 3. 2 n.; 3. 6. 3.

⁵⁰ Np. *De princ.* 1. 6. 4; 3. 6. 4; 3. 6. 9; por. fragment komentarza Orygenes do Ps 15, cytowany przez Pamfilusa, *Apologia pro Origine* 1. 7. (PG 17. 600 A1-B5). Także J. Rius-Camps, *La suerte fial de la naturaleza corpórea según el Peri Archon de Origenes*, „*Studia Patristica*” 14 (=„*Texte und Untersuchungen*” 117) 167-79.

zniszczonych ciał materialnych oznacza odrzucenie rzeczywistości człowieczeństwa Jezusa (rdz. 1—2), zbawczej skuteczności Jego śmierci (2, 2), znaczenia i mocy Eucharystii (tamże) oraz faktu zamieszkiwania w świecie Ducha Świętego (8, 1). Ma to sugerować, że świat, w którym żyjemy, nie jest dziełem zbawiającego Boga (4). W dalszej części księgi Ireneusz opowiada się także za tradycją millenaryzmu, którą przejął od swych azjatyckich przodków, kładąc nacisk na to, że nie wolno alegoryzować scenariusza zmartwychwstania, które dokona się w dwóch etapach, ani tysiącletniego okresu ziemskiej nagrody dla sprawiedliwych, poprzedzającego ostateczny konflikt kosmiczny, naszkicowany w Apokalipsie 20, 1-10, co mieli później czynić Orygenes i Tertulian⁵¹. Współczesny mu Tertulian również obstaje, przeciw gnostykom i marcjonitom, przy cielesnej rzeczywistości zmartwychwstałego ciała i jego całkowitej identyczności z ciałem obecnym⁵². Choć z mniejszym naciskiem, broni on również tradycji millenaryzmu, której zwolennikami byli Justyn i Ireneusz, i poddaje myśl, że sprawiedliwi zmartwychwstaną w różnym czasie podczas trwania tysiącletniej nagrody, jaka poprzedzi zmartwychwstanie grzeszników, w zależności od ich zasług⁵³.

Przy końcu III w. najbardziej ostry i wpływowy krytyk Orygenes, Metody z Olimpu skierował swą polemikę przeciwko temu, co rozumiał, w większości przypadków krzywdząco, jako Orygenesowa „gnostycka” koncepcję zmartwychwstania. Według Metodego, wiara chrześcijańska wymaga w pełni realistycznej koncepcji zmartwychwstałego ciała, ciała z „mięsa i kości”, identycznego z naszym obecnym ciałem pod względem fizycznym, a przewyższającego je jedynie „panowaniem nad sobą i mądrością”⁵⁴. Metody prezentuje także zmodyfikowaną wersję nadziei millenarystów na „pierwsze zmartwychwstanie” oraz wiek ziemskiej nagrody dla sprawiedliwych, tym razem nie po prostu ochrzczonych wiernych, ale tych, których wiara „wydała owoc” poprzez życie w czystości i ascetycznej dyscyplinie⁵⁵. Jak dla Atenagoras, Ireneusza i Tertuliana, także i dla niego każda inter-

⁵¹ *Adv. haer.* 5. 32-35. Orygenesowskiej interpretacji „pierwszego” zmartwychwstania z Ap 20 jako odnoszącego się do chrztu szukaj w: *Hom. in Jr* 1, 3 240-43; Augustyn, w swych późniejszych pracach, idzie za podobną interpretacją donatysty Tykoniusza (zachowanego teraz w komentarzu do Apokalipsy Beatusa z Liébana z VIII wieku (wyd. H. A. Sanders, Rzym 1930) 11. 5. 9) oraz identyfikuje „pierwsze zmartwychwstanie” z chrztem i millennium jako „czasem Kościoła”: patrz *De civ. Dei* 20. 7-10.

⁵² Patrz zwłaszcza *Adversus Marcionem* 5. 9 n. [208-12]; *De res.* 51-61.

⁵³ *Adv. Marc.* 3. 24 [207-208].

⁵⁴ Patrz zwłaszcza *De resurrectione* 3. 12-16 (Epifaniusz, *Panarion* 64).

⁵⁵ *Symposium* 9. 1-5 (wyd. H. Musurillo) SC 95; Paris 1963, 262-82.

pretacja, która zakładała przestrzenność i czasowość zmartwychwstałego ciała, była ukrytym zaprzeczeniem zbawczych możliwości obecnego porządku historii, zredukowaniem nowiny o zbawieniu w zmartwychwstałym Chrystusie do alegorii lub mitu.

Wyzwanie Metodogo, jakkolwiek mógł on błędnie odczytać intencje Orygenesza, pozostało normą przewodnią dla tych, którzy później podejmowali próby interpretacji chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania. To prawda, że zagorzali aleksandryjscy zwolennicy Orygenesza, jak Didym Ślepy i Ewargiusz z Pontu, u schyłku IV w. nadal rozumieli zmartwychwstanie jako metaforę transformacji do w pełni duchowego stanu. Dla nich obu, jak (z większą rezerwą) dla Orygenesza, materialny aspekt naszej natury był wynikiem pierwotnego odpadnięcia istot duchowych od łaski; ostateczne osiągnięcie zbawienia byłoby więc przywróceniem bezcielesnej egzystencji duszy i unicestwieniem materii⁵⁶. W czasie odrodzenia orygenizmu w Syrii i Palestynie w końcu V i w VI w. autorzy stojący na przeciwnych pozycjach chrystologicznych: antychalcedoński polemista Filoksen z Mabbug, jak i uznający dwie natury mnisi palestyńscy, atakowani przez Barsanufisa, Jana z Gazy i Cyryla ze Scytopolis, wydają się widzieć ostatni etap zbawienia jako zjednoczenie z Bogiem całkowicie wolne od nadającej indywidualność materii. Stanowisko to zostało wyszczególnione przez cesarza Justyniana w 543 i 553 r. jako jedna z doktryn Orygenesza, którą miał potępić Kościół w Konstantynopolu wraz z dziwacznym wyobrażeniem, że forma uduchowionego, zmartwychwstałego ciała będzie doskonałą kulą⁵⁷.

⁵⁶ Didym, *Komentarz Tura do Ps 34*, 17. 200-26 (wyd. M. Groenwald, Bonn 1969, 370-90), zwł. 225. 25-226. 5 (386 nn.) [390]; por. *Kom. do Zch 1*. 246 (wyd. L. Doutreleau [SC 83; Paris 1962] 320); tamże, 3. 288 [SC 84] 766 nn. [387]; Ewargiusz, *Kephalaia Gnostica* 2. 77; 3. 40, 51, 66, 68; 6. 58 (wyd. A. Guillaumont, *Patrologia Orientalis* 28 [Paris 1959] 91, 113, 119 125, 241 [390]).

⁵⁷ Filoksen, Fragment na temat J 2, 19, cytowany przez A. de Halleux, *Philoxène de Mabbug: sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963, 159; *Kom. do Mt 3*, 1-16 (tamże, 394, n. 4; 427, n. 16) [500]; Odpowiedzi Barsanufiusa i Jana 600-607 (tł. L. Regnaud i P. Lemaire: Solesmes 1971, 391-404) [525]; Cyryl ze Scytopolis, *Vita Cyriaci* 12 (wyd. E. Schwartz: *Texte und Untersuchungen* 49. 2 (Berlin 1939) 230. 3-10) [po 553]; Justynian, *Ep. ad Menam* [543], *Anathema* 5 (wyd. E. Schwartz, ACO III [Berlin 1940], 213; *Anatemy* 11 i 12 przeciw orygenistom [553] (wyd. J. Straub, ACO IV 1, 248 n.). Na temat prawdopodobnego pochodzenia opinii, iż orygeniści wierzyli, że zmartwychwstałe ciało będzie kulą, płynącej z niewłaściwego odczytania *De oratione* 21. 3 Orygenesza patrz: A.-J. Festugière, *De la doctrine origéniste du corps glorieux sphéroïde*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 43 (1959) 81-86; J. Bauer, *Corpora Orbiculata*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 82 (1960) 333-41.

„Nie oszukuj samego siebie — pouczał opat Barsanufiusz pytającego go młodzieńca, zaniepokojonego lekturą dzieł Ewagriusza — ciała powstaną wraz z kośćmi, nerwami i włosami, i pozostaną takimi na zawsze”⁵⁸. Zaprzeczać cielesności zmartwychwstania to zaprzeczać bezwzględnie, że „i teraz, w swych ciałach, istoty ludzkie noszą Boga!”⁵⁹

Bardziej umiarkowanym i daleko bardziej wpływowym przedstawicielem eschatologicznej tradycji Orygenesusa był Grzegorz z Nyssy, którego koncepcja natury i przeznaczenia osoby ludzkiej miała stać się w dużej mierze normą dla późniejszej teologicznej tradycji bizantyjskiej. Grzegorz niedwuznacznie przyjmuje nadzieję Orygenesusa na powszechne zbawienie (*apokatastasis panton*)⁶⁰, punkt doktryny, który wyraźnie niepokoił późniejszych greckich skrybów i komentatorów⁶¹. Równie stanowczo jednak odrzuca on „bezbożną” teorię preegzystencji dusz przed ich „upadkiem” w materialne ciała oraz jej „absurdalne” następstwa w postaci możliwości transmigracji dusz⁶². Grzegorz podkreśla, że osoba ludzka stworzona jest od początku swego istnienia jako integralne, dynamicznie rozwijające się, złożenie duszy i ciała, wnętrza i zewnątrz, „ukrytego” i „widzialnego”⁶³. Cieleśne zmartwychwstanie, głoszone przez Kościół, jest więc centralnym zagadnieniem dla apokatastazy, której spodziewają się chrześcijanie: przywrócenia w pełnym blasku zintegrowanej egzystencji duchowej i cielesnej pierwotnej pary ludzkiej, stworzonej na obraz Boga⁶⁴. Jest to także cel stworzenia, wypełnienie Bożego zamysłu (*skopos*), towarzyszącego powołaniu do istnienia ludzkości i jej

⁵⁸ Odpowiedzi 607 (wyd. Regnault i Lemaire 401).

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Np. *De hominis opificio* 17. 2 [380]; *De anima et resurrectione* PG 46. 148 A1 n., 153 C1-3 [380]; *In Eccl.* 1 (wyd. P. Alexander: *Gregorii Nysseni Opera* [=GNO] 5 (Leiden 1962) 287. 4-288. 6, 294. 18-298. 3; *Or. catechet.* 26 [po 385]; *In Beat.* 8; *De mortuis* (GNO 9. 51. 16 nn.); *Mowa pogrzebowa dla Pulcherii* (GNO 9. 472. 7-10) [385].

⁶¹ Np. scholia wydane w PG 46. 96 (n. 32), 103 n. (n. 9) i 135 (n. 38) oraz warianty tekstowe pomijające wszelkie sugestie o powszechnym zbawieniu — do *Vita Moysis* 2. 82 (wyd. J. Danielou): *Sources chretiennes* 1 ter, 154). Patriarcha z VIII wieku Germanos I z Konstantynopola napisał traktat *Antapodotikon*, aby dowieść, że fragmenty, w których Grzegorz zdaje się nauczać o powszechnym zbawieniu, są sfałszowane: patrz W. Lackner, *Ein hagiographisches Zeugnis für den Antapodotikos des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel, Byzantion* 38 (1968) 42—104.

⁶² Patrz zw.: *De anima et resurrectione*: PG 46. 108 B10-C10; 113 B1-117 B12.

⁶³ Patrz zwł.: *De hom. opif.* 28-29; *De an. et res.*: PG 46. 125 C1-128 B3.

⁶⁴ *De hom. opif.* 16; *De an. et res.*: PG 46, 148 A1-9; 156 B12-D4.

środowiska ⁶⁵. Ponieważ każda rozumna rzeczywistość, w pojęciu starożytnych Greków, osiąga swą doskonałość w pewnego rodzaju granicach, Grzegorz dowodzi, że ludzkość sama (*to anthropinon*) musi w końcu osiągnąć swój kres w skończonej liczbie osób historycznych, znanych uprzednio tylko Bogu. Ten kres lub „pełnia” osiągnięta jest stopniowo przez rodzenie się i przez umieranie starszych istnień, które umożliwia rodzenie ⁶⁶. Kiedy jednak osiągnięta zostanie pełnia ludzkości, proces śmierci i narodzin ustanie i „nasze życie będzie podlegało innemu porządkowi rzeczy” ⁶⁷; „pełna liczba dusz znowu przejdzie wspólnie z niewidzialnego i rozproszonego stanu do konkretnego, widzialnego istnienia, a te same elementy materialne znów pośpieszą, by złączyć się ze sobą w takim samym jak wcześniej porządku. Ten nowy stan życia nazywany jest przez święte nauczanie Pisma zmartwychwstaniem” ⁶⁸.

Zbliżając się do antropologii zmartwychwstania, proponowanej także przez Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa ⁶⁹, Grzegorz szkicuje nawet sposób, w jaki można sobie wyobrazić ową masową reintegrację rasy ludzkiej w ciełe i w duchu. Po śmierci ciało rozkłada się na niezliczone atomy pierwiastków, które je tworzyły, a cząsteczki te włączają się znowu w ciągły przepływ materii świata; ponieważ jednak dusza, która spajała te elementy w dynamiczny organizm i nadawała im ich własny indywidualny charakter, jest niezniszczalną istotą duchową, nierozciąglą, czyli nie zajmującą miejsca w przestrzeni, pozostaje ona nierozdzielnie związana z każdym ze swych materialnych atomów, nawet gdy zostaną one rozproszone w chwili śmierci. W momencie zmartwychwstania więc, kiedy proces historycznego wzrostu osiągnie swój kres, każda dusza zbudzi się do nowej samoświadomości i bez wysiłku zgromadzi znowu swe cząsteczki w nową, chwalebna postać ⁷⁰. Grzegorz jest ostrożny w zbyt konkretnych domysłach na temat wyglądu i cech przyszłego zmartwychwstałego ciała, mówi jedynie, że owa rzeczywistość przekroczy wszelkie oczekiwania, jak świt zmienia postać nocy ⁷¹. Podkreśla jednak, że zmartwychwstałe ciało będzie wolne od wszelkich ułomności i zniekształceń, jak również od właściwości i czynności, które w obecnym życiu są rezultatem porywów namiętności i instynktu samo-

⁶⁵ *De an. et res.*: PG 46. 152 A1-14.

⁶⁶ Tamże, 128 B3-15.

⁶⁷ Tamże, B15-C12.

⁶⁸ Tamże, 129 B4-9.

⁶⁹ Klemens, *Adumbrationes in I Pet.* 1. 3; Orygenes, *De Princ.* 2. 10. 3.

⁷⁰ *De an. et res.*: PG 46. 45 C7-48 C6; 72 C1-80 A12; *De hom. opif.* 27. 2, 5.

⁷¹ *De an. et res.*: PG 46. 145 B9-C6.

zachowawczego⁷². Wiek nie będzie ważny i nie będzie się go odróżniać; zabite płody powstaną równie chwalebne w swym człowieczeństwie, jak ci, którzy żyli pełnym życiem. „Zasada zmartwychwstania wymaga tylko jednego: aby osoba mogła przez zrodzenie przyjść na świat”⁷³. Tak jak pełny, dojrzały kiełek pszenicy, bardziej skomplikowany i o wiele piękniejszy niż pojedyncze twarde ziarno, z którego wyrósł, naprawdę jest tylko nowym owocem tego samego gatunku, który był pierwotnym źródłem ziarna, tak i zmartwychwstanie — podkreśla Grzegorz — jest zarówno końcem procesu naturalnego rozmnażania się i wzrostu historycznej ludzkości, jak i odzyskaniem chwały, która była częścią jej pierwotnej formy jako obrazu Boga⁷⁴. Przy całej swej nowości, zmartwychwstanie jest ukryte jako cel w samym akcie stworzenia.

Młodszy od Grzegorza Augustyna z Hippony przedstawia interpretację nadziei zmartwychwstania Kościoła, która przypomina pod wieloma względami interpretację Grzegorza i która miała wywrzeć jeszcze większy wpływ na dalszy rozwój chrześcijańskiej eschatologii na Zachodzie niż interpretacja Grzegorza wywarła na Wschodzie. Dla dojrzałego Augustyna zmartwychwstanie umarłych stało się centralnym wydarzeniem eschatologicznego zbawienia, biblijnym odpowiednikiem wyzwolenia z „rozszerzenia” czasu i wejścia w kontemplacyjny, wieczny odpoczynek, który był przedmiotem jego młodzieńczych, wyraźnie plotyńskich tęsknot⁷⁵. Ponieważ teologia Augustyna stawała się coraz bardziej biblijna w metodzie i treści, podkreślał on coraz mocniej, że nadzieja na zmartwychwstanie z „uświęceniem” ciała i ducha, jakie ono zakłada, leży w sercu chrześcijańskiego samorozumienia, zakorzenionego w centralnym obwieszczeniu, że Jezus, nasz Zbawiciel, zmartwychwstał. Tylko poprzez zmartwychwstanie umarłych mężczyźni i kobiety będą w pełni „upodobnieni do obrazu Syna”⁷⁶. Zmartwychwstanie „jest naszą wiarą” — stwierdza w kazaniu wielkanocnym, pochodzącym ze środkowego okresu jego życia; „jest to dar obiecany nam w ciele naszego Pana Jezusa Chrystusa, a jego wzór (*exemplum*) wcześniej otrzymaliśmy w

⁷² Tamże, 148 B12-149 B5.

⁷³ Tamże, 149 B5 nn; por. 149 B14-C3.

⁷⁴ Tamże, 156 C3-157 B5.

⁷⁵ Na temat wcześniejszego akcentowania ludzkiej tęsknoty za wyzwoleniem od czasu, patrz np. *Enar. in Ps 101*, 10 [395]; *Conf. 11. 29. 39* [397-401]; por. R. J. Teske, *Vocans Temporales, Faciens Aeternos, Traditio* 41 (1985) 29-47.

⁷⁶ *De Trin.* 14. 18. 24 417/18, cytujący Rz 8, 29.

Nim. Pragnął On bowiem nie tylko ogłosić nam naprzód to, co jest nam obiecanie na koniec, lecz także nam to ukazać”⁷⁷.

W swych najwcześniejszych pracach Augustyn zaczerpnął wiele z psychologii neoplatońskiej, aby udowodnić, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Ma ona bezpośrednie doświadczenie wiecznej i niezmiennej prawdy, a więc musi być jej w jakiś sposób pokrewna, a jej rola jako dawczyni życia w stosunku do ciała nie dopuszcza dezintegracji⁷⁸. Później Augustyn przyjął wyraźniej chrześcijańskie podejście, argumentując za nieśmiertelnością duszy albo z jej stworzenia na obraz Boży⁷⁹, albo z naturalnego pragnienia nieskończonego szczęścia, które zostało jej zaszczytowane przez Stwórcę⁸⁰; zaczął on jednak dostrzegać również, że naturalna nieśmiertelność sama w sobie ma ograniczoną wartość, gdyż dusza może nadal podlegać bardziej radykalnej śmierci, którą jest oddzielenie od Boga przez grzech⁸¹. Nawet dusze sprawiedliwych cieszą się tylko częściową nagrodą po śmierci, gdyż od radości pełnego widzenia Boga powstrzymuje je „naturalny apetyt na posługiwanie się ciałem”⁸².

W rozprawie *De fide et symbolo*, którą Augustyn napisał będąc młodym prezbiterem w 393 roku, dowodzi on, że „zmarłychwstanie ciała”, którego oczekują chrześcijanie, wydaje się mniej nieprawdopodobne, jeśli odrzucimy pojęcie „ciała, jakim jest ono teraz, z chwilą transformacji duchowej nie będzie ono już dłużej ciałem i krwią, lecz tylko ciałem”⁸³. Pod koniec życia Augustyn dokonał jednak wyraźnej korekty tej wczesnej interpretacji, podkreślając, że każdy, kto zaprzecza, iż zmarłychwstałe ciało będzie posiadać „obecne członki czy substancję cielesną, bez wahania ma być skarcony, upomniany przez ciało Pana”⁸⁴. Pawłowe pojęcie „ciała duchowego”, tak mocno akcentowane przez Oryge-

⁷⁷ Kazanie 242. 1. Kazania 240-43 są bogatą serią homilii na temat nadziei zmarłychwstania, wygłoszonych w okresie wielkanocnym między rokiem 405 a 410, w okresie dojrzałej i intensywnej działalności teologicznej Augustyna.

⁷⁸ *De immortalitate animae* [387] 1-15.

⁷⁹ *De quantitate animae* 2. 3 [387/88].

⁸⁰ *De Trinitate* 14. 8. 11 [417/18].

⁸¹ *De civ. Dei* 13. 2 [417/18].

⁸² *De Gen. ad litt.* 12. 35. 68 [414]; por. *De civ. Dei* 13. 20; „Dusze zmarłych świętych... nie chcą, by ich ciała zostały zapomniane, co Platon uważa za dobro, lecz raczej oczekują one z cierpliwą tęsknotą na zmarłychwstanie swych ciał, ponieważ pamiętają, co obiecał im Ten, który nikogo nie zwodzi i który dał im zapewnienie, że nawet włosy na ich głowie są bezpieczne...”

⁸³ *De fide et symbolo* 10. 23.

⁸⁴ *Retractationes* 1. 16 [426/27].

nesa i jego następców, dla Augustyna zaczęło oznaczać ciało poddane doskonale woli ducha i mające udział w jego niezniszczalności, ciało, które „nie będzie dłużej ciężarem”, gdyż nie wejdzie w konflikt z ideałami ducha⁸⁵. 'Chociaż, jak jego poprzednicy, wierzył on, że zmartwychwstałe ciało będzie się składać z takich samych cząstek materialnych, jakie zawiera teraz, wysuwał sugestię, że części wyrzucone podczas życia ze względu na wygląd zewnętrzny, takie jak włosy czy paznokcie, niekoniecznie zostaną odzyskane w takiej samej formie⁸⁶. Obecne zniekształcenia znikną, tak jak i oznaki niedojrzałości czy starości. Wszyscy będą posiadać dojrzałe ciała w doskonałym stanie, lecz w sposób rozpoznawalny swoje własne, z nietkniętymi częściami i organami⁸⁷. Ponieważ zmartwychwstałe ciało będzie w pełni zjednoczone z duszą, będzie posiadać „cudowną lekkość” i będzie się poruszać z prędkością myśli⁸⁸; jego organy wewnętrzne będą dla wszystkich lśniąco przejrzyste i przyczyniać się będą do pełnej ludzkiej harmonii, w której cały lud Boży dzielić będzie wieczne błogosławieństwo spoczynku, widzenia, miłości i chwały, którego centrum będzie Bóg⁸⁹.

Rozważania Augustyna nad rzeczywistością zmartwychwstania są opracowaniami jego zasadniczego przeświadczenia, że wiara w zmartwychwstałego Chrystusa niesie ze sobą także nadzieję na wieczne, w pełni ludzkie zjednoczenie z Nim. Założenia, jakie przyjmuje dla wyrażenia tej nadziei, zależne są od rozumienia przez niego pozycji osoby ludzkiej w stworzonym wszechświecie, ukształtowanego głównie przez wcześniejsze studium neoplatonizmu, lecz treść jego orędzia zawiera całkowite zaprzeczenie znacznej części neoplatońskiej koncepcji spełniania się człowieka⁹⁰ i jest wyraźnie i niezbitie chrześcijańska. To samo można by powiedzieć o wszystkich autorach, których teologię nadziei zmartwychwstania pokrótce tutaj przedstawiliśmy. Usiłując nadać intelektualny kształt wydarzeniu, które jest całkowicie poza naszym doświadczeniem, i stojąc na samej granicy między historią

⁸⁵ *De civ. Dei* 14. 3 [418/19]. *Por. Serm.* 242. 8. 11 [4-5/10]; *De civ. Dei* 13. 20 [417/418]; 22. 21 [426]; *Enchiridion* 23. 91 [423/24].

⁸⁶ *Enchir.* 23. 89 [423/24]; *De civ. Dei* 22. 19 [426].

⁸⁷ *Serm.* 242. 3; 243.4, 7 n.; [405-10]; *Enchir.* 23. 85, 87, 90 [423/24]; *De civ. Dei* 22. 14, 17, 19 [426].

⁸⁸ *Serm.* 242. 8. 11 [405/10]; *Serm.* 277. 12. 12 [413].

⁸⁹ *Serm.* 243. 5 n. [405-410]. Koncepcji wizji uszczęśliwiającej Boga Augustyna szukaj w: *Enar. in Ps.* 26. 2. 9 [411/12]; *Enar. in Ps.* 85 [412]; *Ep.* 147 [413]; *De civ. Dei* 22. 29 n. [426]; etc.

⁹⁰ Patrz polemika Augustyna przeciwko platońskiej i neoplatońskiej nadziei na bezcielesne zmartwychwstanie w: *De civ. Dei* 22. 25-28.

a eschatonem Boga, w sposób konieczny przenoszą oni obecne rozumienie tego, co znaczy być człowiekiem, na biblijną obietnicę, że przeznaczeniem całej ludzkiej rzeczywistości jest zbawienie w Chrystusie, przy czym ta obietnica zachowuje swe niewyczerpane pierwszeństwo. Chrześcijańska antropologia i eschatologia muszą zawsze wzajemnie się warunkować; obie jednak otrzymują swe ostateczne kontury od całości dobrej nowiny o zbawieniu, która ma początek nie w filozofii, lecz w Ewangelii Wielkiej Nocy.

Dyskusja patrystyczna na temat znaczenia nadziei zmartwychwstania osiągnęła swój najpełniejszy rozwój u Augustyna i Grzegorza z Nyssy; autorzy, którzy przyszli po nich na Zachodzie i Wschodzie, włącznie ze średniowiecznymi scholastykami bizantyjskimi i łacińskimi, zadowalali się głównie powtarzaniem i systematyzacją wizji tamtych. Wraz z kaznodziejami i polemistami, którzy ich poprzedzali, dają nam oni, w całej świeżości początków, poczucie tego, co wczesne pokolenia myślicieli chrześcijańskich uznawały za istotną treść nadziei Kościoła na przyszłość osoby ludzkiej w Chrystusie, oraz tego, jak inteligentni chrześcijanie radzili sobie z problemami rozwiązania tej nadziei, które i dla nas stanowią dzisiaj trudność. Może więc pożytecznym będzie zakończyć ten przegląd kilkoma ogólnymi uwagami na temat elementów wspólnych w patrystycznym rozumieniu zmartwychwstania ciała, które rozwinęło się w klasyczną doktrynę chrześcijańską.

1. Począwszy od najwcześniejszych pism patrystycznych, nadzieja na zmartwychwstanie ciała widziana jest jako integralna część wiary w Jezusa jako zmartwychwstałego Pana. Od Ignacego i Ireneusza po Grzegorza z Nyssy i Augustyna nowina wielkanocna jest Dobrą Nowiną właśnie dlatego, że jest konkretnie potwierdzoną obietnicą życia wiecznego dla nas. Choć niektórzy, jak Ignacy, sugerują, że tylko ci, co wierzą w Chrystusa, sami doświadczą pełnej rzeczywistości zmartwychwstania⁹¹, znaczna większość wczesnych pisarzy chrześcijańskich pojmuje nadzieję zmartwychwstania jako powszechną, opartą nie jedynie na sprawiedliwości Bożej, jak to było w apokaliptyce żydowskiej, lecz na solidarności całej ludzkości ze Słowem Wcielonym.

2. Chociaż Ojcowie na ogół przypuszczali, że cała ludzkość powstanie z martwych, wielu z nich podkreślało szczególnie centralne znaczenie zmartwychwstania jako zbawienia Kościoła. „Zmartwychwstanie Chrystusa po męce na krzyżu — pisze Origenes — zawiera symbol zmartwychwstania całego ciała Chry-

⁹¹ *Smyrn.* 2. 1.

stusa”⁹². Zbawienia chrześcijańskiego nie można sobie nigdy wyobrazić jako wydarzenia tylko indywidualnego; jest ono doskonałością jedności Kościoła, zarówno wewnętrznej, jak i z Trójjedy-nym Bogiem. Przywrócenie integralności każdej jednostki ludzkiej może więc być rozumiane, w perspektywie wczesnego chrześci-jaństwa, tylko jako część wydarzenia eklezjalnego, jako „dosko-nałość Kościoła w jego anielskiej pełni”⁹³, początek wiecznego Szabatu w Mieście Boga.

3. W teologii patrystycznej pozostaje więc pewne napięcie między akcentowaniem zmartwychwstania ciała jako warunku w pełni sprawiedliwego sądu i nagrody za czyny każdej osoby ludzkiej, a koncepcją zmartwychwstania jako pełni zbawienia, ostatniego etapu transformacji rozpoczętej teraz w wierzącym przez łaskę Chrystusa. Sam paradoks, że zmartwychwstanie może być interpretowane zarówno jako triumfalna transformacja ludz-kości jak i preludium do wiecznych cierpień ludzi potępionych, opiera się na głębszym paradoksie, że istoty ludzkie mogą obrócić nawet najpełniejszą afirmację przez Boga ich stworzonej dobroci w niszczące, wieczne zaprzeczenie samych siebie przez dobro-wolne odrzucenie uznania dobroci Stwórcy⁹⁴.

4. Bardziej rzucające się w oczy, jak to widzieliśmy, jest napięcie występujące w historii patrystycznego wyjaśniania nad-zieji zmartwychwstania pomiędzy pragnieniem podkreślenia przez pisarzy chrześcijańskich pełnej ludzkiej rzeczywistości życia wiecznego — z obecnością w nim „tego ciała”, jak również na-szego wewnętrznego, świadomego „ja” — a uznawaniem przez nich, za 1 Kor 15, że eschatologiczne ciało ludzkie będzie chwa-lebnym ciałem „duchowym”, tak odmiennym w formie od obec-nego, jak kłos pszenicy różny jest od pojedynczego ziarna. Wahania pisarzy chrześcijańskich II i III wieku przed uznaniem naturalnej nieśmiertelności duszy oraz ostra, negatywna reakcja krytyków Orygenesusa na jego widoczne uduchowanie nadziei zmartwychwstania, wydają się wyrastać z poczucia, że zakładała ona w swej istocie pogańską czy gnostycką dewaluację dobroci obecnego ciała i zaprzeczenie możliwości jego udziału w zbawie-niu. Z drugiej strony doświadczeni teologowie począwszy od Ory-genesusa przyznawali, że obraz zmartwychwstania, przedstawiany

⁹² *Kom. do Jana* 10, 35 (20) 229.

⁹³ Augustyn, *De consensu evangelistarum* 2, 75. 145 [400].

⁹⁴ Na temat tego paradoksu patrz np. Cyryl Aleksandryjski, *In Joan-nem* 2, do J 3, 36; tamże 6, do J 10, 10 [po 428], Maksym Wyznawca, *Am-bigua ad Joannem* 65 (PG 91. 1392 C9-D13) [626-34].

przez chrześcijańskich millenarystów i wielu apologetów, był literalny i materialistyczny, nieodłącznie pozbawiony wiarogodności antropologicznej. Chrześcijańska nadzieja zmartwychwstania, jak po omacku usiłowali wyrazić to Ojcowie, nie jest ani alegorią wiecznej pamięci Boga o nas, ani oczekiwaniem zwykłego przywrócenia do życia zmarłych, lecz pewnością, że cała nasza obecna ludzka rzeczywistość — w sposób, który pozostaje „niewysłowioną tajemnicą”⁹⁵ — będzie włączona w ostateczny, wieczny tryumf Ciała Chrystusa.

5. Ponieważ ciało jest głównym środkiem włączenia się osoby ludzkiej w historyczny proces świata, wcześni teologowie chrześcijańscy wydają się uświadamiać sobie instynktownie, że zmartwychwstanie jednostek może się odbyć tylko wspólnie przy końcu (*eschaton*) tego procesu, w kontekście całkowitej transformacji materialnego wszechświata. Do końca historii ludzkiej historia naszego „wcielenia” jako jednostek oraz jako społeczeństwa ludzkiego pozostanie niedokończona, nie gotowa jeszcze na sąd Boży, ani Boże zbawienie. Bez wielkiego, wyraźnego namysłu, wszyscy Ojcowie zakładają więc odstęp czasowy pomiędzy śmiercią jednostki, rozpoczynającą jej ostateczną konfrontację z Bogiem, oraz zbiorowym i kosmicznym wydarzeniem zmartwychwstania. Pojęcie „stanu tymczasowego” — czy to będzie „sen dusz” w Hadesie, jak wyobrażała sobie większość pisarzy syryjskich, czy stan antycypowanej nagrody lub kary dla oddzielonych dusz — było logiczną konsekwencją; a przyjęcie wspólnego, filozoficznego pojęcia nieśmiertelności duszy dawało najlepsze wyjaśnienia trwającej nadal tożsamości naszego historycznego ludzkiego stanu i naszego życia po zmartwychwstaniu.

Dla chrześcijanina wszystkich czasów nadzieja w Jezusie nigdy nie może być nadzieją „tylko tego życia”, lecz nadzieją na nieprzemijającą ważność naszego „wcielonego” istnienia jako wolnych stworzeń Boga życia. Jeśli ta nadzieja na zmartwychwstanie ma być traktowana poważnie, co uświadamiali sobie Ojcowie, w takich czy innych słowach musi być niedwuznacznie potwierdzona zarówno nieśmiertelność ducha ludzkiego jako trwałego, subiektywnego rdzenia ludzkiej osoby, jak i perspektywa historycznego odstępu między naszą osobistą śmiercią i naszym całkowitym spełnieniem. Konkretnie szczegóły pozostają z konieczności okryte tajemnicą: tajemnicą przyszłości i głębszą tajemnicą

⁹⁵ Tak pisał neoplatoński biskup Synezjusz z Cyreny, który wyznał, że był „daleki od podzielania poglądów pospolitego tłumu” na temat zmartwychwstania: *Ep.* 105 (PG 66. 1485 B6-9) [410].

wiecznej istoty Boga. Główna treść tajemnicy została nam jednak wyraźnie ogłoszona w wielkanocnej proklamacji, że Jezus jest Panem: „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność” (1 Kor 15, 51 nn). Właśnie ta wielkanocna Ewangelia jest sercem całej chrześcijańskiej eschatologii.

tłum. s. Małgorzata Wyrodek SAC