

Ks. Mariusz SZRAM
(Lublin, KUL)

TOŻSAMOŚĆ CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁEGO I ZIEMSKIEGO W UJĘCIU AUTORÓW WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH

Jedną z istotnych kwestii poruszanych przez pisarzy wczesnochrześcijańskich przełomu II i III wieku w odniesieniu do wzajemnej relacji ciała zmartwychwstałego i ziemskiego był problem ich dwojakiej tożsamości: gatunkowej, czyli podobieństwa ciała zmartwychwstałego do ciała, jakie ludzie noszą na ziemi w odróżnieniu od innych bytów ożywionych, oraz indywidualnej, czyli zgodności każdego konkretnego ciała zmartwychwstałego z jego ziemskim odpowiednikiem pod względem wewnętrznej struktury i zewnętrznego wyglądu. Inaczej mówiąc, autorów licznych wczesnochrześcijańskich traktatów o zmartwychwstaniu umarłych¹ nurtował problem, czy człowiek po zmartwychwstaniu rozpozna swoją cielesność jako właściwą człowiekowi i jako konkretne własne ciało, tożsame z ziemskim, oraz jaki charakter będzie miało podobieństwo do ciała ziemskiego – bezwzględny czy ograniczony. Ograniczenie to dotyczy przede wszystkim różnic jakościowych, na które autorzy epoki patrystycznej szczególnie zwracali uwagę.

1. Stanowisko Atenagorasa. Atenagoras, autor jednego z dwóch pierwszych (obok Pseudo-Justyna) znanych nam wczesnochrześcijańskich traktatów o zmartwychwstaniu umarłych, zawierającego argumentację filozoficzną, a nie biblijną, przemawiającą za powrotem ciała do życia, zdecydowanie opowiadał się za gatunkową i indywidualną tożsamością ludzkiego ciała zmartwychwstałego z ziemskim. Z natury ciało ludzkie jest inne od zwierzęcego, a Bóg, który je stworzył, zna doskonale swoje stworzenie i połączy dokładnie te elementy, które uległy rozkładowi i rozproszeniu².

¹ Por. Pseudo-Iustinus, *De resurrectione*, PG 6, 1572-1592; Athenagoras, *De resurrectione mortuorum*, ed. B. Pouderon, SCh 379, 211-317; Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, 921-1012; Irenaeus, *Adversus haereses* V, ed. A. Rousseau, SCh 153; Origenes, *De resurrectione* (dzieło zaginione); Methodius ex Olympo, *Aglaophon (De resurrectione)*, PG 18, 265-329, ed. G.N. Bonwetsch, GCS 27, 219-424.

² Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 2, 5, SCh 379, 222, tłum. S. Kalinkowski: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, 86: „Ten bowiem, kto przed powstaniem każdego bytu znał dobrze naturę pierwiastków, które miały

Tożsamość gatunkowa ludzkiego ciała przyszłego i obecnego jest w ujęciu Atenagorasa sprawą bezdyskusyjną, ponieważ – jego zdaniem – zmartwychwstanie dotyczy tylko ludzi. Istoty umysłowe, czyli aniołowie, nie potrzebują zmartwychwstania, ponieważ nie zmieniają swojego sposobu istnienia, natomiast istoty pozbawione rozumu i duszy, czyli zwierzęta, po zakończeniu ziemskiego bytowania przestają istnieć, nie ma więc możliwości jakiegokolwiek pomieszania ciała ludzkiego ze zwierzęcym, nawet w przypadku gdyby człowiek zginął pożarty przez zwierzę, jak to miało miejsce na przykład podczas prześladowań chrześcijan³.

Tożsamość indywidualna ciała ziemskiego i zmartwychwstałego polega – zdaniem Atenagorasa – na połączeniu tych samych części rozłożonego organizmu:

„[...] połączone znów wzajemnie ze sobą zajmują swoje dawne miejsce, aby utworzyć harmonijną budowę tego samego organizmu [...]”⁴.

Ma ona w przekonaniu apologety charakter bezwzględny i jest ściśle związana z celem, jaki został wyznaczony bytowi ludzkiemu przez Boga:

„Jeżeli [...] istnieje jakaś harmonijna jedność całej istoty żywej oraz zgodność jej doznań, zarówno tych, które rodzą się z duszy, jak i tych, które dokonują się za sprawą ciała, to jeden też musi być i cel we wszystkich tych sprawach. A jeden cel zaistnieje naprawdę wówczas, gdy żywa istota, której własnością jest ów cel, będzie istnieć ta sama w swej własnej budowie. Ta sama żywa istota istnieć będzie w czystej postaci wówczas, gdy istnieć będą te same składniki, z których była zbudowana (Τὸ αὐτὸ δὲ ζῷον ἔσται καθαρῶς, τῶν αὐτῶν ὄντων πάντων ἕξ ὧν ὅς μερῶν τὸ ζῷον). Te same składniki natomiast znajdują się w wyznaczonej jedności wtedy, gdy uległszy już rozkładowi na nowo połączą się ze sobą, aby stanowić organizm żywej istoty (τῶν διαλυθέντων πάλιν ἐνωθέντων πρὸς τὴν τοῦ ζῷου σύστασιν)”⁵.

Zmartwychwstanie – według Atenagorasa – ma więc polegać na połączeniu w jedną całość tych samych części ciała, jakie bytowały na ziemi, gdyż tworzą one naturę człowieka, która nie może ulec zmianie. Od strony substancji ciało pozostanie więc niezmienione, natomiast od strony jakości ulegnie bliżej nie sprecyzowanej przemianie na lepsze⁶.

zostać powołane do istnienia, a z których zbudowane są ludzkie ciała, kto znał poszczególne elementy owych pierwiastków, których zamierzał użyć do konstrukcji ludzkiego ciała, ten również po rozpadzie całego organizmu z łatwością będzie wiedział, gdzie powędrowała każda cząstka, której użył do zbudowania każdego człowieka”.

³ Por. tamże 10, 1-2, SCh 379, 248, Kalinkowski, s. 94.

⁴ Tamże 8, 4, SCh 379, 244-246, Kalinkowski, s. 93.

⁵ Tamże 15, 3, SCh 379, 274, Kalinkowski, s. 102.

⁶ Por. tamże 12; zob. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, ThH 82, Paris 1989, 180-188; L.E. Boliek, *The Resurrection of the Flesh. A Study of a Confessional Phrase*, Amsterdam 1962, 43-44.

Poglądy Atenagorasa odnośnie do statusu ciała zmartwychwstałego, bazujące na anatomii i zasadach fizjologii Galena⁷, można określić jako funkcjonalny realizm: powinno mieć ono strukturę biologiczną identyczną z ciałem ziemskim, natomiast będzie pozbawione elementów odpowiadających za czynności przydatne w życiu ziemskim, ale niepotrzebne w niebiańskim, co można potraktować jako przejaw wspomnianej wyżej przemiany na lepsze:

„[...] zmartwychwstałe ciała zbudowane są na powrót ze swych własnych składników (τῶν μὲν ἀνισταμένων σωμαίων ἐκ τῶν οἰκείων μερῶν πάλιν συνισταμένων), a żaden [element płynny, suchy, ciepły albo zimny] nie przyjmuje cech ani nie zajmuje pozycji trwałej cząstki organizmu; nie na zawsze też pozostaje w przyjmujących pokarm organizmach ani nie zmartwychwstaje razem ze zmartwychwstającymi ciałami; również krew, śluz, żółć ani oddech nie są już wtedy składnikami życia. Także i to, co było niegdyś potrzebne karmiącym się ciałom, nie będzie wcale potrzebne i wtedy, po zmartwychwstaniu, ponieważ wraz z zanikiem i rozpadem pobierających pożywienie ciał ginie również potrzeba przyjmowania pokarmu”⁸.

W świetle powyższej wypowiedzi Atenagoras jawi się jako zwolennik posiadania przez zmartwychwstałe ciało tylko tych elementów, które będą potrzebne w życiu przyszłym. Zaznaczona wcześniej tożsamość indywidualna ciała ziemskiego i zmartwychwstałego została w ten sposób ograniczona. Apologeta nie zajmuje się wprawdzie żywym w okresie patrystycznym tematem występowania w ciele zmartwychwstałym członków koniecznych do współżycia i prokreacji, ale jego eschatologiczny utilitaryzm wskazuje, że udzieliliby w tej kwestii najprawdopodobniej odpowiedzi negatywnej.

2. Stanowisko Ireneusza. Autor *Adversus haereses*, dowartościowując w polemice z gnostykami rolę ziemskiego ciała (σῶμα, *corpus*) człowieka, stanowiącego nieodłączną część ukształtowania (πλάσμα, *plasma*) na obraz Bóży, domaga się jego pełnego zmartwychwstania. Przywołuje również częsty w dziełach z okresu patrystycznego argument o współdziałaniu członków konkretnego ludzkiego ciała w ziemskich dobrych lub złych czynach, co domaga się udziału tego samego ciała w nagrodzie lub karze. Równocześnie – omawiając szeroko wypowiedź św. Pawła: „Ciało i krew nie odziedziczą Królestwa Boże-go” (1Kor 15, 50) – podkreśla, że tylko niemoralne czyny cielesne, a nie sama odcytna cielesność człowieka, doprowadzą jego ciało do wiecznej zguby:

„W tych członkach, w których zginęliśmy, czyniąc dzieła zniszczenia, w tych samych zostaniemy ożywieni (*in iisdem ipsis vivificamur*), wypełniając dzieła Ducha [...] Nie

⁷ Por. Galenus, *De alimento* 1-2.

⁸ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 7, 1, SCh 379, 238-240, Kalinkowski, s. 91. Podobne stanowisko zajmie Orygenes (por. *Commentarius in Matthaeum* XVII 30), natomiast przeciwnego zdania będzie Augustyn, uważający, że organiczna zdolność do wykonywania ziemskich czynności pozostanie, mimo że zniknie potrzeba np. jedzenia i picia (por. *De civitate Dei* XIII 22).

jest bowiem czymś innym to, co umiera, i to, co jest ożywiane (*non enim aliud est quod moritur et aliud quod vivificatur*), podobnie jak nie jest czymś innym to, co ginie, i to, co jest znajdowane, lecz Pan wyruszył na poszukiwanie tej samej owieczki, która zginęła (por. Mt 18, 11nn). Cóż więc umarło? Oczywiście substancja ciała (*substantia carnis*), która utraciła tchnienie życia (*afflatus vitae*) i stała się bez tchu i martwa. To ją Pan przyszedł ożywić, abyśmy, podobnie jak wszyscy umieramy w Adamie jako «psychiczni» (posiadający duszę – *animales*), tak też byśmy wszyscy żyli w Chrystusie jako «duchowi» (posiadający Ducha – *spiritalis*; por. 1 Kor 15, 22), pozbywając się nie ukształtowania przez Boga (*plasma Dei*), lecz pożądlivości ciała (*concupiscentia carnis*) i przyjmując Ducha Świętego (*Spiritus Sanctus*)⁹.

W powyższym wywodzie Ireneusza pojawia się wątek zastąpienia przez Boga nietrwałego tchnienia życia w momencie stworzenia wiecznym tchnieniem Ducha udzielonego zmartwychwstałym, którzy dostąpią wiecznego szczęścia w nagrodę za dobre czyny. Zmieni się więc – zdaniem autora *Adversus haereses* – duchowe wypełnienie osoby ludzkiej, sama substancja ciała pozostanie jednak nie zmieniona¹⁰. Tożsamość gatunkowa ciała ziemskiego i zmartwychwstałego w tym ujęciu nie podlega dyskusji, natomiast tożsamość indywidualna jest trudna do precyzyjnego określenia. Substancja ciała, która ma zostać ożywiona, jest określeniem dość szerokim i niejednoznacznym. Może ona oznaczać zarówno dokładnie te same komórki ciała, jak również tylko jego kształt lub ogólnie rozumianą materię składową.

W przekonaniu Ireneusza ostateczna postać cielesna człowieka ma związek z jego pierwotnym ukształtowaniem przez Boga. Syn Boży zstąpi do ciał sprawiedliwych, zostanie przez nie ogarnięty, wydoskonali to co ukształtował na początku, uczyni wznioślejszym od aniołów i uczyni podobnym do Boga¹¹. W ten sposób ludzie sprawiedliwi, powołani do ostatecznego życia w łączności z Bogiem, zostaną niejako ponownie stworzeni, ich pierwotne ukształtowanie w ciele będzie przywrócone i doprowadzone do doskonałości. Tę doskonałość cielesnej formy człowieka zmartwychwstałego określa Ireneusz zwrotem „*plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur*”¹². Nawiązuje on do idei Syna Wcielonego jako wzorca dla człowieka stworzonego w ciele, do którego ostatecznie ludzie powinni się upodobnić. Ludzkie ciało zmartwychwstałe ukształtowane na wzór zmartwychwstałego ciała Chrystusa osiągnie swoją pełnię i cel, jaki od początku przewidział dla Niego Stwórca.

⁹ Irenaeus, *Adversus haereses* V 11, 2 i 12, 3, Sch 153, 140 i 150, tłum. własne.

¹⁰ Por. J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris 1994, 336-337.

¹¹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 36, 3, Sch 153, 464-466: „[...] per [Sapientiam Dei...] plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur, ut progenies eius primogenitus Verbum descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiatur ab eo, et factura iterum capiat Verbum et ascendat ad eum, supergrediens angelos et fiens secundum imaginem et similitudinem Dei”.

¹² Por. tamże, Sch 153, 466.

3. Stanowisko Tertuliana. Tertulian – reprezentujący, podobnie jak Ireneusz, tradycję azjatycką, dowartościowującą ludzkie ciało jako istotny element obrazu Bożego w człowieku, który został stworzony na wzór wcielonego Chrystusa – jest zdecydowanym zwolennikiem gatunkowej i indywidualnej tożsamości ciał ziemskich i zmartwychwstałych¹³. Podstawowa, ogólna formuła Tertuliana co do formy ciała zmartwychwstałego brzmi: „Zmartwychwstanie ciało wszelkie, to samo i całkowite”¹⁴. Wyraża ona powszechność zmartwychwstania, tożsamość gatunkową i indywidualną ciała zmartwychwstałego z ziemskim oraz kompletność ciała zmartwychwstałego, które nie może być pozbawione żadnych części, jakie miało w życiu ziemskim. Kartagińczyk akcentuje wyraźnie to przekonanie zbijając poglądy Pitagorasa o przechodzeniu duszy z jednego ciała w drugie:

„[...] jeżeli [dusze] nie przywdzieją tego, czym były przyodziane, czyli ludzkiego i tego samego ciała, już nie będą tym samym, czym były (*nam si non id sunt quod fuerant, id est humanum et id ipsum corpus indutae, iam non ipsae erunt quae fuerant*). Następnie, w jaki sposób o tych, które już nie będą te same, będzie można powiedzieć, że powróciły? Albo stawszy się czymś innym, nie będą te same, albo pozostając te same, nie będą inne. [...] Ponieważ przyczyną przywrócenia [człowieka do życia] jest przeznaczenie na sąd, musi koniecznie ukazać się ten sam, który był (*necessario idem ipse, qui fuerat, exhibebitur*), aby otrzymać od Boga wyrok, na który zasłużył przez dobre lub złe czyny. Dlatego ukażą się i ciała, gdyż dusza nie może niczego cierpieć bez stałej materii, czyli bez ciała; ani też na to, co muszą cierpieć z wyroku Boga, dusze nie zasłużyły bez ciała, w którym mieszkając wszystko czyniły”¹⁵.

Powyższa wypowiedź jest świadectwem rozpowszechnionej w pierwotnym Kościele wiary, opartej na świadectwach Pawłowych, głoszącej tożsamość zmartwychwstałych ludzi z ich osobowością i organizmem ziemskim, ale z odmienioną zewnętrzną formą egzystencji. Zdecydowanie natomiast Tertulian potępia i wyśmiewa wszelkie przejawy metempsychozy¹⁶.

Kartagińczyk, podobnie jak Ireneusz reprezentujący tę samą tradycję azjatycką, wyraźnie rozróżnia między tożsamością substancji bytowej człowieka ziemskiego i zmartwychwstałego a odmiennością cech obu ciał, zdecydowanie opowiadając się za jednym i drugim:

„Można dostępując zmartwychwstania być zmienionym, przekształconym, odnowionym, z zachowaniem tej samej substancji bytowej (*eadem substantia*). Jest

¹³ Por. Tertullianus, *De anima* 56.

¹⁴ Tenże, *De resurrectione mortuorum* 63, 1, CCL 2, 1011: „Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra”, tłum. własne.

¹⁵ Tenże, *Apologeticum* 48, 2 i 4, CCL 1, 166, tłum. własne. W innych dziełach (*De anima, Adversus Marcionem*) Tertulian jest odmiennego zdania, przypisując duszy oczekującej w otchłani na zmartwychwstanie ciała możliwość cierpienia za własne winy lub odbierania nagrody za dobre myśli i postanowienia.

¹⁶ Por. tenże, *Ad nationes* 1.

bowiem niedorzeczne, jak również niesłuszne, i z obu względów niegodne Boga, żeby inna substancja bytowa działała, a inna była obdarzana nagrodą; żeby to ciało było szarpane przez męki, a inne obdarzane chwałą; i odwrotnie, żeby to ciało żyło bezwstydnie, a inne zostało potępione!”¹⁷.

Wspomniana krytyka niedorzecznego poglądu jest skierowana zapewne przeciw gnostykom, na co wskazuje ironiczna uwaga: „[Oto może] Marcjon zamiast Walentyna zostanie wskrzeszony!”¹⁸. Świadomość posiadania przez człowieka zmartwychwstałego własnego ciała tożsamego z ziemskim, nie oznacza – według Tertuliana, który wiernie kontynuuje św. Pawła i wcześniejszą tradycję Kościoła – że to samo ciało będzie takie samo. Charakter zmian w zmartwychwstałym ciele jest podobny, zgodnie z obrazowaniem Pawłowym, do tych, jakie dokonują się w nasieniu, które obumiera, aby wydać dojrzały owoc¹⁹.

Tertulian opowiada się za zmartwychwstaniem ciał ludzkich w tym wieku i kształcie, jaki miały na ziemi umierając:

„[...] dusze mają otrzymać w zmartwychwstaniu te same ciała, w których zesły [z tego świata] (*corpora eadem recepturas in resurrectione animas in quibus discesserunt*). Tych samych zatem spodziewać się można usposobień ciał i tego samego wieku, który to usposobienie sprawia. Jakimże prawem dusza niemowlęcia może tu przeżyć lata przerwane i zmartwychwstać jako osiemdziesięcioletnia w ciele jednomiesięcznym? [...] wszelka dusza, w jakimkolwiek zeszyła wieku, w tym też pozostaje do owego dnia, na jaki dopiero doskonałe ciało jest obiecanie jako dostosowane do miary anielskiej pełni”²⁰.

Ostatnie sformułowanie powyższej wypowiedzi sugeruje zmianę formy ludzkiego ciała zmartwychwstałego na doskonałą i upodobnioną do anielskiej, co potwierdza wyrażone w *Apologetyku* stanowisko, uznające tożsamość konkretnego człowieka zmartwychwstałego z jego ziemskim pierwowzorem, ale równocześnie przewidujące zmienioną zewnętrzną postać²¹. Kartagińczyk odrzuca zdecydowanie zarzuty pogan i heretyków, kpiących, że wiara w powrót do życia ciał konkretnych ludzi grozi tym, że „chromy i zezowaty, i ślepy, i trędowaty, i bezwładny powrócą”²². Według autora *Apologetyka* to, co w ciele uległo zepsuciu, odzyska swoją integralność, a to, co słabe – pierwotną siłę²³.

¹⁷ Tenże, *De resurrectione mortuorum* 56, 1, CCL 2, 1003, tłum. własne; por. tamże 52, 16; zob. J. Alexandre, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, ThH 115, Paris 2001, 490-493.

¹⁸ Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 56, 2, CCL 2, 1003, tłum. własne.

¹⁹ Por. tamże 55.

²⁰ Tenże, *De anima* 56, 5-7, CCL 2, 864, tłum. własne; por. A.M. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Episteme 63, Warszawa – Olecko 2007, 114-124.

²¹ Por. Tertullianus, *Apologeticum* 48; tenże, *De resurrectione mortuorum* 36.

²² Tenże, *De resurrectione mortuorum* 4, 4, CCL 2, 925, tłum. własne.

²³ Por. tamże 57.

Omawiając integralność zmartwychwstałego ciała, Kartagińczyk zatrzymuje się dłużej przy kwestii posiadania przez ciało zmartwychwstałe tych części, które nie będą mu przydatne do nowego sposobu życia, przywołując najpierw zarzuty strony przeciwnej, dla której brak tych członków miałby przemawiać nawet przeciw zmartwychwstaniu ciała:

„[Niektórzy] chcąc podnieść zarzut – zwłaszcza przeciw tożsamości ciała (*controversiam exaggerant carni, maxime eidem*) – sięgają po dowód także z przeznaczenia członków, nauczając, że powinny one spełniać nadal swoje czynności jako należące do tej samej substancji cielesnej, albo, skoro pewne jest, że te czynności ustaną, należy odrzucić zmartwychwstanie całego ciała: nie należy wierzyć w jego trwanie bez członków, tak jak nie należy dopuszczać członków bez ich aktywności. Do czego bowiem – mówią – jama ustna i ostrość zębów, i gardła przepaść i zbiornik żołądka i otchłan brzucha i zawiła długość jelit, gdy już nie będą służyły jedzeniu i picciu? [...] Do czego ręce i nogi [...] kiedy już staranie o żywność ustanie? Do czego lędźwie wytwarzające nasienie i pozostałe rodne części obojga płci [...] skoro ma ustać współżycie, płodzenie i wychowanie? Wreszcie do czego całe ciało, skoro całe nie będzie potrzebne? Odpowiadając na to [...] stwierdzamy], że nie należy zrównywać porządku spraw terażniejszych i przyszłych, skoro ma nastąpić odmiana; a ponadto zaznaczmy, że czynności członków służą potrzebom tego życia, dopóki samo życie nie zostanie przeniesione z doczesności w wieczność, jak ziemskie ciało wyposażone w duszę [nie zostanie przemienione] w duchowe (*donec et ipsa vita transferatur a temporalitate in aeternitatem, sicut animale corpus in spiritale*), aż «śmiertelne przyoblecze nieśmiertelność, a skazitelne nieskazitelność» (1Kor 15, 53-54), a wtedy życie samo będzie uwolnione od potrzeb i członki uwolnione zostaną od czynności, co nie znaczy, że będą niepotrzebne (*liberabuntur et membra ab officiis, nec ideo non erunt necessaria*). Chociaż bowiem zostają uwolnione od czynności, będą zachowane na sąd, «aby każdy zdał sprawę z czynów swojego ciała, dobrych lub złych» (2Kor 5, 10). Sąd Boży domaga się bowiem całego człowieka, a nie może on być cały bez członków, w których substancji bytowej, a nie czynności się składa (*Salvum enim hominem tribunal Dei exigit; salvum vero sine membris non licet [enim], ex quorum non officiis sed substantiis constat*). Czy okręt bez dna, bez przodu, bez tyłu, bez całości każdego elementu uznawałbyś za całkowity? A przecież okręt burzą rozbity lub rozsypujący się na skutek próchnienia, po naprawieniu oglądaliśmy często jako ten sam, uchodzący za odnowiony. [...] u Boga nic nie będzie niepotrzebne. Otrzymałeś człowiecze usta do jedzenia i do picia: czemu nie raczej do mówienia, dla odróżnienia od reszty stworzeń? Czemu nie raczej do głoszenia Boga, abyś nawet ludziom przewodniczył? Przecież Adam najpierw zwierzętom nadał imiona, zanim spożywał owoc z drzewa; najpierw mówił, potem jadł. [...] Otrzymałeś zęby do przeżuwania pożywienia, czemu nie raczej [...] do powstrzymania drgań języka, do oznaczenia odcieni głosu przez odbicie. Posłuchaj i obejrzyj bezzębnych, abyś stwierdził, że konieczne są zęby do przyzwoitego wyglądu ust²⁴.

²⁴ Tamże 60-61, CCL 2, 1008-1009, tłum. własne.

Kontynuując wywód Kartagińczyk daje przykład z życia ziemskiego powstrzymywania się od korzystania z niektórych członków ciała, co nie przeszkadza w ich posiadaniu:

„Teraz też wolno obywać się bez wnętrzości i wstydlivych części. Czterdzieści dni Mojżesz i Eliasz oddając się postowi, samym Bogiem się żywili. Już wtedy pokazywano, że nie samym chlebem żyje człowiek, lecz i słowem Bożym. Oto zapowiedź przyszłej mocy. My także, jak możemy, wyzwalamy usta od jedzenia i powściągamy płeć od współżycia. Iluż to dobrowolnie obrzezanych? Ile dziewic zaślubionych Chrystusowi? Ile niepodnych obojga płci, obdarzonych niesprawnymi narządami? Jeżeli bowiem i tu już działania i potrzeby członków pozostają w tymczasowej bezczynności, za tymczasowym postanowieniem, a przecież człowiek pozostaje zdrowy, to również po zbawieniu człowieka, i to jeszcze tym bardziej wtedy, za wiecznym rozporządzeniem obędziemy się bez pożądania tych rzeczy, których już tu odwykliśmy pożądać”²⁵.

Powyższe stanowisko Tertuliana świadczy o przyjmowaniu przez niego absolutnej substancjalnej, a nie tylko funkcjonalnej – jak w przypadku jego adwersarzy – integralności ciała zmartwychwstałego.

4. Stanowisko Orygenesesa. W ujęciu Orygenesesa – reprezentanta spirytualistycznej, inspirowanej platonizmem tradycji aleksandryjskiej – kwestia tożsamości ciała zmartwychwstałego i ziemskiego jest zagadnieniem niezmiernie skomplikowanym, wzbudzającym kontrowersje już w starożytności chrześcijańskiej²⁶. Teoria preegzystencji bytów duchowych (λογισμοί), które po pierwotnym upadku stały się ludzkimi duszami, a także hipotezy następujących po sobie światów i apokatastazy utrudniają jednoznaczne rozstrzygnięcie, jakie ciało zmartwychwstanie, z czym i na ile będzie tożsame. Jeśli przyjąć w całej rozciągłości powyższe hipotezy, dochodzące do głosu głównie w młodzieńczym dziele *De principiis*, należałoby przyjąć pełną tożsamość gatunkową i jednostkową ciał zmartwychwstałych osób zbawionych w ostatecznej fazie zjednoczenia z Bogiem z eterycznymi ciałami, jakie miały pierwotne „logikoi” lub „wystygłe” z nich dusze (ψυχή – ψυχεῖν). Jaki ślad pozostawią na tym odnionym na wieczność ciele jego przemiany na użytek ziemskiego świata (świa-

²⁵ Tamże 61, 5-7, CCL 2, 1010, tłum. własne.

²⁶ Stanowisko Orygenesesa w tej kwestii krytykował na przełomie III i IV w. Metody z Olimpu, jednak – jak sugeruje Crouzel – jego ataki były oparte na niezrozumieniu stanowiska Aleksandryjczyka, por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. z franc. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 331 i 339-340; tenże, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, „Gregorianum” 53 (1972) 679-716; Boliek, *The Resurrection of the Flesh*, s. 47-51; A. Fierro, *Las controversias sobre la resurrección en los siglos II-IV*, RET 28 (1968) 3-21. W niniejszym artykule nie podejmuję kwestii polemiki Metodego z poglądami rezurekcyjnymi Orygenesesa, ale staram się ukazać naukę autora *De principiis* na podstawie zachowanych jego własnych dzieł i ich wczesnochrześcijańskich tłumaczeń.

tów), trudno powiedzieć, choć Orygenes zdaje się sądzić, że ślady wszystkich tych wcześniejszych przemian będą widoczne²⁷. W dziełach egzegetycznych i homiliach przeznaczonych dla szerszego kręgu odbiorców Aleksandryjczyk pomija dyskusyjne hipotezy i przychyła się ku stanowisku tożsamości gatunkowej i jednostkowej ludzkiego ciała zmartwychwstałego z ziemskim, tym bardziej, że sprzeciwia się metempsychozie dusz w rozumieniu platońskim²⁸.

Przy wszystkich powyższych wątpliwościach jedna sprawa jest dla Orygenesa jasna. Każde ciało zawiera w sobie, niezależnie od wszelkich przemian pewien stały element, nazywany rozmaicie – zarodkiem, logosem, naturą, istotą, substancją, własnością – który decyduje o tym, że konkretne ciało mimo ulegania różnym przemianom zawsze, także po ostatecznym zmartwychwstaniu, stwierdzi swoją tożsamość:

„Musimy [...] uznać, że nasze ciała padają w ziemię tak samo jak ziarno; tkwi w nich natura zawierająca cielesną substancję (*quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem*), i chociażby ciała umarły oraz uległy zniszczeniu i rozproszeniu, to jednak dzięki Słowu Bożemu owa natura, wciąż nienaruszona w cielesnej substancji, podnosi je z ziemi, odradza i odnawia, podobnie jak moc zawarta w ziarnie pszenicy, która po jego skażeniu i obumarciu odradza i odnawia to ziarno w ciało słomy i kłosu. Tak samo w tych, którzy zasługą na odziedziczenie królestwa niebieskiego, owa wspomniana wyżej możliwość odnowienia ciała (*ratio illa reparandi corporis*) na rozkaz Boga z ziemskiego i zmysłowego ciała tworzy na nowo ciało duchowe (*animali corpore corpus reparat spiritale*), które może mieszkać w niebie”²⁹.

Tożsamość składników materialnych ciała obecnego i zmartwychwstałego przy równoczesnej zmianie cech tego ostatniego wyraża również inny obraz biblijny – przedstawiający garncarza lepiącego stłuczone naczynie – przywołany przez Aleksandryjczyka za księgą Lamentacji Jeremiasza (Jr 18, 1-16):

²⁷ Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, 84.

²⁸ Nazywa głupotą przechodzenie dusz do innych ciał, ale w ramach hipotezy następujących po sobie światów dopuszcza możliwość wchodzenia duszy w kolejnych światach do własnego, ale zmienionego ciała, dostosowanego do nowych okoliczności. Takie rozumowanie zakłada możliwość wielokrotnego zmartwychwstania ciała w kolejnych światach, zanim nastąpi to ostateczne. Niejasne stanowisko Orygenesa powodowało stawianie mu niesłusznych zarzutów o przyjmowanie metempsychozy w rozumieniu Pitagorasa czy Platona, por. Hieronimus, *Epistula* 124, 7.

²⁹ Origenes, *De principiis* II 10, 3, SCh 252, 380-383: „Ita namque etiam nostra corpora velut ‘granum’ cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparat, sicut ea virtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Et ita his quidem, qui regni caelorum hereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis, quam supra diximus, Dei iussu ex terreno et ‘animali corpore’ ‘corpus’ reparat ‘spiritale’, quod habitare possit in caelis”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ZMT 1, 208-209.

„Powiadają: Może tu chodzi o sprawę zmartwychwstania; skoro bowiem naczynie gliniane wypadło z rąk garncarza, a on z tej samej materii, z tej samej gliny wykonuje z *niego inne naczynie, tak jak mu się podoba*, to i Bóg, garncarz naszych ciał, twórca naszego organizmu, może – jeśli naczynie to upadnie i z jakiegoś powodu potłucze się – wziąć je raz jeszcze, odnowić je i uczynić z niego *inne naczynie, piękniejsze i lepsze, tak jak podoba mu się to zrobić*. Przyjmijmy i takie wyjaśnienie”³⁰.

Trudno ocenić, skąd Orygenes zaczerpnął przytoczoną wyżej interpretację i czy zgadzał się z nią całkowicie, ponieważ – jak wskazują inne jego wypowiedzi – daleki był od bezwzględного utożsamiania członków ciała ziemskiego i zmartwychwstałego.

Orygenes odrzuca skrajnie materialistyczną koncepcję ciała zmartwychwstałego, które, zdaniem millenarystów, ma być pod każdym względem identyczne z ciałem posiadanym za życia. Aleksandryczyk przedstawia własny pogląd o zmartwychwstałym ciele duchowym (*corpus spiritale*). Traktat *De resurrectione* prezentujący w sposób wyczerpujący ten problem niestety zaginęła, wzmianki na temat koncepcji ciała zmartwychwstałego znajdują się jednak w *De principiis*, *Contra Celsum*, fragmentach *Homilii o I Liście św. Pawła do Koryntian*, łacińskim przekładzie *Komentarza do Ewangelii według Mateusza* oraz fragmencie *Komentarza do Psalmu I*, zachowanym u Metodego z Olimpu³¹ i Epifaniasza³². Według Aleksandryczyka ciało zmartwychwstałe będzie odmienne od obecnego przez swoją duchową jakość, która będzie coraz bardziej się pogłębiać, dostosowując się stopniowo do duchowej kondycji duszy i uzyskując w ten sposób doskonałość, pozwalającą także ciału kontemplować Boga twarzą w twarz³³. U podstaw tej koncepcji leży stwierdzenie platońskie identyfikujące istnienie z dobrem i w konsekwencji ustalające ścisły związek między warunkami ontycznymi i sytuacją moralną. Im bardziej dusza – doskonaląc się – wzrasta moralnie, tym bardziej kondycja ciała dostosowuje się do tego wzrostu, podlegając stopniowej spirytualizacji. To ciało duchowe będzie jednak posiadać istotny wspólny element z ciałem ziemskim w postaci tej samej podstawy substancjalnej (οὐσία). Ta substancja materii nie jest sama z siebie związana z żadną jakością (ποιότης, σχῆμα, habitus), bez jakości jednak istnieć nie może. Może natomiast je z woli Stwórcy zmieniać. Tożsamość ciała ziemskiego i zmartwychwstałego dotyczy – zdaniem naszego autora – właśnie tego stałego elementu substancji, a nie przepływających przez ciało składników materialnych, czyli jakościowych, które już podczas ziemskiego

³⁰ Tenże, *In Jeremiam hom.* 18, 4, SCh 238, 188, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, 154.

³¹ Por. Methodius ex Olympo, *Aglaophon* I 20-24.

³² Por. Epiphanius, *Panarion* 64, 10 i 12-16; zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 338.

³³ Por. Origenes, *De principiis* II 11, 3; zob. G. Dorival, *Origène et la resurrection de la chair*, w: *Origeniana Quarta*, red. L. Lies, Innsbruck – Wien 1987, 291-321; H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, BLE 81 (1980) 241-257.

życia podlegają nieustannej zmianie i nie mogą być podstawą tożsamości ciała doczesnego ze zmartwychwstałym³⁴. Ten stały element określa Orygenes również terminem „εἶδος” (forma, postać, kształt)³⁵ w znaczeniu zasady jedności charakteryzującej konkretne ciało i konstytuującej jego istotę. „Εἶδος” przejawia się na zewnątrz poprzez cechy, dzięki którym osoba jest rozpoznawana, sam jednak nie stanowi zewnętrznego wyglądu – jak błędnie sądził Metody z Olimpu³⁶, lecz stały czynnik determinujący wciąż zmieniające się składniki materialne ciała. To właśnie „εἶδος” powstanie z martwych i będzie gwarantem substancjalnej tożsamości ciał ziemskich z ciałami chwalebnyymi, które będą miały formę eteryczną (αιθέρια), osłepiającą światłem (αὐγοειδῆς φῶς), podobną do ciała anielskiego (ὁποῖά ἐστι τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα), Orygenes bowiem przypisywał wszystkim bytom poza Bogiem, nawet aniołom, jakiś rodzaj cielesności³⁷.

Relacja równoczesnej tożsamości i odmienności między ciałem ziemskim a ciałem chwalebnyim została również przez Orygenes porównana do relacji kontynuacji i różnicy zachodzącej między nasionem a rośliną, o której pisze św. Paweł w 1Kor 15, 35-44. Według Orygenes, nawiązującego do filozofii stoickiej, w nasieniu jest „λόγος σπερματικός”, czyli siła wzrostu i indywidualizacji, która sprawia, że rozwija się ono w roślinę. Podobnie w ziemskim ciele obecny jest „λόγος” (łac. ratio), stanowiący w pewnym sensie odpowiednik wspomnianych pojęć „οὐσία” i „εἶδος”. Ów „λόγος” stanowi siłę indywidualizacji i wzrostu, która po śmierci zakiełkuje, by wydać owoc chwały, czyli porzuci cechy ciała zniszczalnego i śmiertelnego, a przyjmie niezniszczalność i nieśmiertelność³⁸.

Pisząc o końcu świata w *De principiis* Orygenes nie posługuje się wprawdzie żadnym z wyżej wymienionych terminów technicznych oznaczających niezmienną podstawę substancjalną ciała, stwierdza jednak, że w przypadku ciała obecnego i przyszłego mamy do czynienia z tym samym rodzajem bytu o zmienionych cechach, potwierdzając tym samym tożsamość gatunkową i indywidualną ciała ziemskiego i zmartwychwstałego:

„[...] nie ma dwóch rodzajów ciał: jednego, którego używamy teraz w niesławie, skazaniu i słabości, i innego, którym posługiwać się będziemy w nieskazitelności, mocy i chwale; przeciwnie – to samo ciało (*hoc ipsum corpus*) po odrzuceniu obecnych słabości ulegnie chwalebnej przemianie i stanie się „ciałem ducho-

³⁴ Por. H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, HTR 41 (1948) 86-87; Boliak, *The Resurrection of the Flesh*, s. 44.

³⁵ Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 407-408.

³⁶ Por. Methodius ex Olympo, *Aglaophon* III; zob. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode*, s. 696-700.

³⁷ Por. Origenes, *Commentarius in Matthaeum* XVII 30.

³⁸ Por. tenże, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* II 13; zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 336-339.

wym”; to, co było «naczyniem niezaszczytnym», po oczyszczeniu stanie się «naczyniem chwalebny» (por. Rz 9, 21) i siedzibą szczęścia”³⁹.

Autor *De principiis* włącza się również w dyskusję dotyczącą integralności ciała ludzkiego po zmartwychwstaniu, skłaniając się ku stanowisku utylitarystycznemu: zmartwychwstałe ciało będzie wyposażone tylko w te części, które będą mu potrzebne w życiu przyszłym. Hieronim w *Apologii contra Rufinum* pisze z oburzeniem, że Orygenes był przekonany, iż ciała ludzkie zmartwychwstaną bez męskich i żeńskich cech płciowych⁴⁰. Takie podejrzenie może istotnie wywoływać zachowany tekst z *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza*, w którym Orygenes pisze:

„stają się jak aniołowie w niebie nie tylko dlatego, że się nie żenią, ani za mąż nie wychodzą, lecz także dlatego, że przekształcone ich ciała ponizone (por. Flp 3, 21) staną się takimi, jakimi są ciała aniołów, eterycznymi i podobnymi do jasnego światła”⁴¹.

Kontekst wskazuje jednak, że Aleksandryczyk, zgodnie ze swoim zwyczajem, nie prezentuje tego stanowiska jako pewnik, lecz jako głos w dyskusji, podczas gdy Hieronim w późnym okresie swego życia znany był z uznawania za pewne stanowisko Orygenes’a tego, co on prezentował tylko jako jedną z hipotez⁴².

Przedstawiona tu w kilku autorskich odmianach doktryna Orygenes’a o naturze ciała chwalebne go oraz jego względnej tożsamości gatunkowej (hipotetyczna możliwość powrotu do stanu λογικοί wyposażonych w ciało eteryczne, ale stanowiących byty poprzedzające stworzenie powstania człowieka) i indywidualnej (ta sama substancja, ale niekoniecznie te same elementy ciała i odmienne, uduchowione jego właściwości) z ciałem ziemskim, mimo rozwiązań kontrowersyjnych, stanowi próbę znalezienia złotego środka we wczesnochrześcijańskiej dyskusji na temat zmartwychwstania ciał. Z jednej strony unika skrajnego spirytualizmu gnostyków, uznających ciało, podobnie

³⁹ Origenes, *De principiis* III 6, 6, SCh 268, 248: „[...] non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et aliud erit illud, quo in incorruptione et in virtute et in gloria utemur, sed hoc idem abiectis his infirmitatibus, in quibus nunc est, in gloriam transmutabitur, ‘spiritalis’ effectum, ut quod fuit ‘indignitatis vas’, hoc ipsum expurgatum fiat ‘vas honoris’ et beatitudinis habitaculum”, tłum. Kalinkowski, *ŻMT* 1, 315.

⁴⁰ Por. Hieronymus, *Apologia contra Rufinum* I 5.

⁴¹ Origenes, *Commentarius in Matthaem* XVII 30, PG 13, 1568C, tłum. K. Augustyniak, *ŻMT* 10, 359..

⁴² Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 334-335; M. Szram, *Autokastracja Orygenes’a – fakt czy nieporozumienie?*, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 182-183. Za bezpodstawne i niedorzeczne uważa się dzisiaj wczesnochrześcijańskie zarzuty Metodego do Olimpu i Hieronima, oskarżające Orygenes’a o nadawanie ciału zmartwychwstałemu kulistego kształtu, zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 335-336; A.J. Festugière, *De la doctrine „origéniste” du corps glorieux sphéroïde*, *RSPT* 43 (1959) 81-86; J. Bauer, *Corpora orbiculata*, *ZKTh* 82 (1960) 333-341.

jak wszystko, co materialne, za dzieło złego boga i odrzucających w konsekwencji jego zmartwychwstanie; z drugiej – przeciwstawia się materializmowi eschatologicznemu chrześcijan, nazywanych przez aleksandryjczyka ludźmi „o małej inteligencji, mających bardzo prymitywne pojęcie zmartwychwstałego ciała”, które to określenie należy odnieść przede wszystkim do zwolenników chiliazmu⁴³.

L'IDENTITÉ DU CORPS RESSUSCITÉ ET TERRESTRE SELON AUTEURS CHRÉTIENS DES II ET III SIÈCLES

(Résumé)

L'article concerne la question de l'identité générique et individuelle du corps ressuscité et terrestre selon quatre auteurs chrétiens à la limite des II et III siècles: Athénagore, Irénée, Tertullien et Origène. Les trois premiers théologiens reconnaissent tous les deux formes de l'identité, en soulignant en même temps un changement des traits caractéristiques dans le corps ressuscité. Chez Irénée et Tertullien cette opinion est liée à l'attachement de l'importance à la corporalité de l'homme comme son fondement existenciel, qui caractérise la tradition asiatique et la polémique contre le gnosticisme. Origène par contre, comme le représentant de la tradition alexandrine, restant sous l'influence du platonisme, présente une opinion plus composée. À son avis chaque chair humaine contient un élément constant – appelé de diverses manières: „germe”, „nature”, „substance”, „propriété” – qui décide que la chair après la résurrection, malgré la transformation et la spiritualisation, reconnaîtra son identité personnelle. Selon Origène donc, l'identité générique et individuelle du corps ressuscité et terrestre est relative.

⁴³ Por. Origenes, *De principiis* II 10, 3, SC 252, 380, ZMT 1, 208.