

TEOLOGICZNE I FILOZOFICZNE UZASADNIENIE ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁA U OJCÓW APOSTOLSKICH I APOLOGETÓW

Ks. Mariusz Szram

We wczesnej literaturze patrystycznej dwóch pierwszych wieków chrześcijaństwa ważne miejsce zajmuje kwestia uzasadnienia wiary w cielesne zmartwychwstanie człowieka, czyli przekonania odbiorców, że prawda o powrocie do życia całej osoby ludzkiej, w tym również jej ciała, jest z jednej strony możliwa do przyjęcia przez zdroworozsądkowo myślącego człowieka, mimo że przekracza sposoby logicznego i potwierdzonego doświadczeniem dowodzenia, z drugiej – że wynika z głównych przesłanek nauki i życia Jezusa Chrystusa. Ojcowie Apostolscy, a szczególnie apologetci greccy od połowy II w. usiłowali bronić prawdy o zmartwychwstaniu głównie przeciw zarzutom ze strony polemistów pogańskich, dla których wiara w powrót ciała do życia była całkowicie absurdalna, zwłaszcza z punktu widzenia filozofii platońskiej. Ważnym motywem szerszego uzasadnienia zmartwychwstania cielesnego było także misyjne nastawienie nowej religii, która nie tylko chciała bronić się przed zarzutami, ale również pozyskiwać nowych członków. W samych szeregach pierwszych chrześcijan nie brakowało także wątpiących w zmartwychwstanie lub błędnie je pojmujących, o czym wspominają niemal wszyscy interesujący nas autorzy.

Pod koniec II w. Tertulian w *Adversus Marcionem* skarży się, że „zmartwychwstanie ciała neguje się stale”¹. Istotną racją prezentacji licznych argumentów za cielesnym zmartwychwstaniem była więc również konieczność samoedukacji środowiska pierwszych chrześcijan.

1. W PISMACH OJCÓW APOSTOLSKICH

W najwcześniejszej literaturze patrystycznej (do połowy II w.) pierwszorzędne miejsce zajmowały zagadnienia liturgiczne, prawne i moralne. W kwestiach doktrynalnych Ojcowie Apostolscy byli wierni prostym formułom wiary, które wynikały ze spisywanej równoległe przez drugą połowę I w. tradycji tworzącej późniejszy kanoniczny tekst Nowego Testamentu². Nauka o zmartwychwstaniu Chrystusa i każdego człowieka była pierwotnie głoszona jako pewnik wiary nie wymagający szczególnego uzasadnienia. Stanowiła ona jedną z głównych prawd pierwotnej chrześcijańskiej eschatologii obok ponownego przyjścia Chrystusa (paruzji)³ oraz sądu i końca obecnego po-

¹ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* V, 8, 2.

² Pierwszym autorem, który mówił wyraźnie o Nowym Testamencie był w 2. połowie II w. Ireneusz z Lyonu. Zob. AH 4, 9, 1. Pierwszym znanym kanonem pism Nowego Testamentu, będącym prawdopodobnie rewizją jakiejś listy będącej w powszechnym użytku kościelnym, był wykaz sporządzony w połowie II w. przez heretyka Marcjona. Z końca II w. pochodzi katalog rzymski zawarty w tzw. *Fragmencie Muratoriego*. Pierwszym oficjalnym dokumentem, określającym 27 ksiąg obecnego Nowego Testamentu jako kanoniczne, był wielkanocny list Atanazego z 357 r. Por. A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament*, London 1956, s. 191-193; J. Banak, *Historia kanonu Nowego Testamentu*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I. *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 25-64; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, tłum z ang. J. Mrukówna, s. 34-41.52-55.

³ Termin *παρουσία* nie jest w literaturze patrystycznej jednoznacznym określeniem powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię. W pismach Ireneusza i Orygenesa oznacza on pierwsze najważniejsze

rządku świata⁴. W przekonaniu autora *Didache*, jednego z najstarszych znanych niekanonicznych pism chrześcijańskich, zmartwychwstanie umarłych poprzedzi ostateczną paruzję Syna Bożego jako jeden z trzech znaków prawdy obok niebios otwartych i dźwięku trąby⁵. Autor *Didache* nie posługuje się jeszcze zwrotem „zmartwychwstanie ciała” (ἀνάστασις σαρκός), który jako formuła pojawi się nieco później i znajdzie miejsce w Symbolu Apostolskim, ale używa bardziej ogólnego, biblijnego wyrażenia „zmartwychwstanie umarłych” (ἀνάστασις νεκρῶν), występującego często w pismach nowotestamentalnych. Chodzi więc o powrót do życia całej osoby ludzkiej, zgodnie z antropologią biblijną.

a. Klemens Rzymski – pierwsza próba połączenia argumentacji biblijnej i pozabiblijnej

Ojcowie Apostolscy eksponują podstawowy argument biblijny, jakim jest zmartwychwstanie Chrystusa, podkreślając wzorczo-sprawczą rolę Jego zmartwychwstania wobec powstania z martwych tych, którzy w Niego wierzą⁶. Klemens Rzymski, autor najdłuższej wśród Ojców Apostolskich wzmianki o zmartwychwstaniu, odpowiadając na wątpliwości co do faktu zmartwychwstania pojawiające się w Kościele w Koryncie – oprócz koronnego argumentu teologicznego w postaci powstania z martwych Jezusa, będącego pierwocinami (ἀπαρχή) przyszłego zmartwych-

zbawcze przyjście Chrystusa, czyli Jego Wcielenie, rozpoczynające czasy eschatologiczne trwające do końca świata. Druga paruzja ma być, w przekonaniu tych autorów, tylko powszechnym ogłoszeniem i spełnieniem ostatecznych wydarzeń w dziejach świata, które już zostały zapoczątkowane i trwają.

⁴ Por. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 341.

⁵ Por. *Didache* 16, 6.

⁶ Por. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 24, 1; Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Trallianos* 9, 2; *Epistula Barnabae* 5, 6. Zob. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 342; T.H.C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, *Théologie historique* 25, Paris 1974, s. 47-55.

wstania, czyli nowego stworzenia, którego dokona Bóg Stwórca⁷ – jako pierwszy **podał** kilka klasycznych argumentów rozumowych uzasadniających możliwość zmartwychwstania: bądź pochodzących z obserwacji natury (nadejście dnia po nocy: „Przyjrzyjmy się, umiłowani, zmartwychwstaniu, jakie dokonuje się we właściwych sobie porach. Dzień i noc objawiają nam zmartwychwstanie: noc umiera, dzień wstaje; dzień odchodzi, noc się zbliża”, owoce wzrastające z obumarłych ziaren: „Wychodzi siewca i wrzuca w ziemię wszystkie ziarna. One wpadają w ziemię suche i gołe, a tam ulegają rozkładowi. Później z tego rozkładu wskrzesza je **wspaniała Opatrzność Pana**, tak że jedno ziarno mnoży się wielokrotnie i przynosi obfite plony”⁸) bądź zaczerpniętych z pogańskiej mitologii (ptak feniks odradzający się z własnych szczątków⁹: „Rozważmy znak przedziwny, który znajdujemy w krainach wschodnich, to jest w okolicach Arabii. Jest to ptak, nazywany Feniksem. Będąc jedynym przedstawicielem swego gatunku żyje on lat pięćset. Kiedy zbliża się już chwila, gdy ma ulec rozkładowi, sporządza sobie sarkofag z kadzidła, mirry i innych wonności. A gdy czas jego się dopełni, do niego wchodzi i tam umiera. Z rozkładającego się ciała rodzi się robak. A żywiąc się sokami zmarłego ptaka sam wypuszcza pióra. Później, gdy wzrośnie w siłę, zabiera ów sarkofag, gdzie znajdują się kości jego poprzednika i z tym brzemieniem przybywa z Arabii aż do Egiptu, do miasta zwanego Heliopolis. Tutaj w jasny dzień na oczach wszystkich podlatuje do ołtarza słońca, a złożywszy tam

⁷ Por. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 24, 1.

⁸ Obraz często spotykany w Nowym Testamencie (por. Mt 13,3-9; J 12,24; 1 Kor 15,36) był bardzo popularny zarówno w literaturze wczesnochrześcijańskiej, jak i żydowskiej. Klemens nie interesuje się aspektem ciągłości między rozłożoną materią i nowym ciałem, który będzie rozwijany później przez apologetów. Stwierdza tylko identyczność obydwu (*Epistula* 1 26, 2). Por. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 53.

⁹ Klemensowa wersja znanej w starożytności od czasów Herodota (*Historiae* II, 73) legendy o Feniksie nawiązuje do Pomponiusza Meli (*De situ orbis* III, 8, 14) i Pliniusza Starszego (*Historia naturalis* 10, 2).

sarkofag, wyrusza w drogę powrotną. Wówczas kapłani zaglądają do swoich kronik i stwierdzają, że zjawił się znowu po upływie lat pięciuset. Czyż zatem uznamy to za rzecz dziwną i nadzwyczajną, jeśli Stwórca wszechświata wskrzesi z martwych tych, co Mu służyli, święci, w ufności wiary doskonałej, skoro nawet przez ptaka objawia wspaniałość tego, co nam obiecał?”¹⁰.

Mimo że Klemens Rzymski, jak zaznaczyłem wcześniej, podkreśla pierwszeństwo zmartwychwstania Jezusa, w jego rozumieniu ostateczne zmartwychwstanie jest nie tyle dziełem Chrystusa, co Boga Stwórcy i ma cechy nowego stworzenia. Obejmuje ono tylko sprawiedliwych, którzy służyli Bogu, przez co przestaje być zjawiskiem naturalnym wynikającym z pierwszego stworzenia przez Boga, ale staje się darmowym darem jego łaski¹¹. W tym podkreśleniu, że zmartwychwstanie jest dziełem Boga Stwórcy oraz w powoływaniu się na argumentację z natury oraz z tekstów starotestamentalnych (Ps 27,7; 87,11; 3,6; 22,4; Hi 19,26) wyczuwa się klimat polemiki z gnostycyzmem uznającym świat stworzony za dzieło złego Boga starego Testamentu różnego od dobrego Ojca Jezusa¹².

b. Ignacy z Antiochii i Polikarp ze Smyrny – antydoketystyczna obrona realności zmartwychwstałego ciała Chrystusa

Św. Ignacy z Antiochii poświęcił w swoich siedmiu listach niewiele eschatologii, zwłaszcza eschatologii apokaliptycznej. W kwestii uzasadnienia ludzkiego zmartwychwstania posługuje się wyłącznie argumentacją

¹⁰ Clemens Romanus, dz. cyt., 24-26.

¹¹ Por. Clemens Romanus, *1 Epistula ad Corinthios* 26, 1. Zob. T.H.C. Eijk, dz. cyt., s. 53.55.61.

¹² Jedyńy dokument gnostycki całkowicie poświęcony zmartwychwstaniu ciała – *List do Reginosa*, odnaleziony w Nag-Hammadi, nie powołuje się ani na Stary Testament ani na argumentację z obserwacji przyrody.

teologiczną, uwarunkowaną polemiką z prądami gnostyko-doketystycznymi. Zastanawiające jest, że Ignacy nie mówi w swoich listach nigdzie o powszechnym zmartwychwstaniu ciał, ale po prostu o zmartwychwstaniu: „męka [Chrystusa] jest naszym zmartwychwstaniem (ἡμῶν ἀνάστασις)”¹³. Taka praktyka mogłaby świadczyć o utrzymaniu się nadal w nurcie biblijnej antropologii pojmującej człowieka jako całość. Z drugiej strony jednak biskup Antiochii wiele miejsca – zwłaszcza w liście do Kościoła w Smyrnie – poświęca ciału Chrystusa i Jego cielesnemu zmartwychwstaniu w duchu polemiki z dokezystami, których van Eijk¹⁴ identyfikuje jako pregnostyków o tendencjach judaizujących, odrzucających realność zmartwychwstania Chrystusa, nie zaprzeczających jednak – co budzi zdumienie – rzeczywistemu powstaniu z martwych chrześcijan: „Ja bowiem wiem i wierzę, że nawet po swoim zmartwychwstaniu Jezus był w ciele (ἐν σαρκί). A kiedy przyszedł do Piotra z towarzyszami, powiedział do nich: „Weźcie, dotknijcie mnie i zobaczcie, że nie jestem bezcielesnym demonem (δαμόνιον ἄσώματος)” (por. Łk 24,39). [...] A po swym zmartwychwstaniu Jezus jadł i pił razem z nimi jako istota cielesna (ὡς σαρκικός), chociaż duchowo (πνευματικῶς) był zjednoczony z Ojcem. [...] A cóż mi przyjdzie z kogoś, kto mnie chwali, jeśli obraża mojego Pana, nie wyznając, że nosił On ciało (σαρκοφόρος)? Kto tego nie wyznaje, wyrzeka się Go całkowicie, sam będąc własnym grabarzem [dosł. nosicielem trupa – νεκροφόρος]. [...] ci co mają odmienne zdanie – dokeci] powstrzymują się od Eucharystii i modlitwy, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem (σάρξ) Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił (ἤγειρεν)”¹⁵. Termin σάρξ w tym kontekście nadaje zbawczy charakter ziemskiemu życiu Chrystusa oraz realność i historyczną

¹³ Por. Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Smyrnenses* 5, 3.

¹⁴ Por. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 101-102.

¹⁵ Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Smyrnenses* 3, 1 – 7, 1.

weryfikowalność odkupieniu ludzi, których ciało Jezus przyjął we wcieleniu. Jest to sposób mówienia zbliżony do Janowego, gdzie termin σάρξ ma już silne zabarwienie antydoketystyczne (1 J 4, 2; 2 J 7: „Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodziciele, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim”) i również wyraża realizm zarazem chrystologiczny i eucharystyczny (por. J 1,14; 6,51.54: „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata. [...] Kto spożywa moje Ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a Ja go wskszeszę w dniu ostatecznym”). Według Ignacego zmartwychwstanie ludzi w ciele (σάρξ) zależy od ich uczestnictwa w ciele (σάρξ) eucharystycznym¹⁶. Ludzi, którzy nie wierzą w cielesne bytowanie i zmartwychwstanie Chrystusa, nie będą mieli udziału w tym zmartwychwstaniu, i nazywa ich ἄσώματα, co wskazuje zarówno na cielesny charakter zmartwychwstania, jak i na jego duchowe przede wszystkim rozumienie, związane z wiarą¹⁷.

Pochodzące z *Listu do Smyrnian* stwierdzenie Ignacego, że Apostołowie po zmartwychwstaniu Chrystusa „dotknęli Go i uwierzyli, trzymając się Jego ciała i ducha (σάρξ καὶ πνεῦμα)”¹⁸, wskazuje na zgodne z antropologią biblijną powstanie z martwych całego człowieczeństwa Chrystusa, ale kontekst antydoketystyczny nakazuje Ignacemu położyć nacisk na termin σάρξ w znaczeniu konkretnego ludzkiego ciała jako przejawu ziemskiego widzialnego bytowania. Ciało i duch nie są tu raczej synonimami człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa, lecz aspektami bądź elementami natury ludzkiej, na co wskazuje wcześniejszy kontekst, w którym para tych samych terminów została użyta na oznaczenie każdego i całego człowieka wierzącego w Chrystusa: „jesteście [...] przybici duchem i ciałem (σαρκί τε καὶ πνεύματι) do krzyża

¹⁶ Por. tamże, 7, 2. Taki sens ma Ignacjańskie określenie Eucharystii – φάρμακον ἁθανιασίας (*Epistula ad Ephesios* 20, 2).

¹⁷ Por. Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Smyrneses* 2-3; 7, 1.

¹⁸ Por. tamże, 3, 2.

Pana Jezusa Chrystusa”¹⁹. Powyższe stwierdzenia z *Listu do Smyrnian* – podobnie jak to o zmartwychwstaniu cielesnym i duchowym Chrystusa (ἀνάστασις σαρκική τε καὶ πνευματική), a w konsekwencji też tych ludzi, którzy w niego wierzą – sprawiają wrażenie, że mamy tu już do czynienia z wyraźną nauką rezurekcyjną w kluczu dualizmu antropologicznego. Van Eijk uważa jednak, że Ignacy nie interesuje się jeszcze implikacjami antropologicznymi zmartwychwstania, jak to będą robić późniejsi apologetyci: pojmuje powstanie z martwych w kategoriach religijnych, a nie filozoficznych. Podkreślenie przez niego cielesności zmartwychwstania Chrystusa miało służyć podkreśleniu realności historycznej wydarzenia, a nie przedstawieniu antytezy między ciałem i duszą²⁰.

Podsumowując nauczanie św. Ignacego o zmartwychwstaniu należy stwierdzić, że gdy krytykuje on heretyków o dualistycznych poglądach antropologicznych, to nie w owych poglądach dostrzega niebezpieczeństwo dla chrześcijańskiej wiary, ale raczej w podważaniu faktów z historii zbawienia. Jeżeli Chrystus nie cierpiał i nie zmartwychwstał rzeczywiście, czyli w ciele, również cierpienie męczennika i wiara chrześcijanina nie ma sensu. Zmartwychwstanie ludzi jest postrzegane przez Ignacego jako uczestnictwo w losie Chrystusa, dostąpią go więc przede wszystkim męczennicy, prorocy i cała wspólnota chrześcijańska z wyjątkiem heretyków. Powstanie z martwych w swym istotnym znaczeniu nie jest więc dla Ignacego wydarzeniem o charakterze wyłącznie ontyczno-egzystencjalnym czy odseparowanym od soteriologii. Przeciwnie, jest ono w swym najgłębszym i pełnym znaczeniu zarezerwowane dla tych, którzy należą do Chrystusa. Pytanie o zmartwychwstanie ciała i jego charakter, czyli przejście z poziomu teologii i soteriologii na poziom ontologii i antropologii, a co za tym idzie do kwestii zmartwych-

¹⁹ Por. tamże, 1, 1.

²⁰ Por. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 117-118.

wstania fizycznego absolutnie wszystkich ludzi pojawi się dopiero u późniejszych autorów²¹.

Antyheretycka argumentacja teologiczna cechuje również naukę o zmartwychwstaniu zawartą w *Liście do Filipian* Polikarpa ze Smyrny. Ma on charakter ekshortacji pastoralnej i jest wyraźnym świadectwem pojawiających się wśród adresatów wątpliwości dotyczących zmartwychwstania ciała, wywołanych prawdopodobnie zniechęceniem opóźniająca się paruzją. Heterodoksyjne poglądy krytykowane ogólnie przez Polikarpa łączyły chrystologiczny doketyzm z negacją cielesnego zmartwychwstania, o czym świadczą następujące słowa autora, oskarżające adresatów listu o odejście od pierwotnej chrystologii i eschatologii: „Porzućcie pustą gadaninę i błędy tłumy, a wiercie w Tego, który wzbudził Pana naszego Jezusa Chrystusa z martwych (τὸν ἐγείραντα ... ἐκ νεκρῶν), dał mu chwałę i tron po prawicy swojej. [...] Ten, który wskrzesił Go z martwych i nas wskrzesi (ἡμᾶς ἐγερεῖ) także, jeśli będziemy pełnić Jego wolę i postępować według Jego przykazań [...] Jesteśmy bowiem przed oczami Pana i Boga i wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, a każdy z nas zda sprawę o sobie (por. Rz 14,10-12). [...] Zabiegajmy gorliwie o dobro, unikajmy zgorszenia, fałszywych braci i tych, co noszą obłudnie imię Pana, a wprowadzają w błąd puste głowy. Każdy bowiem, kto nie uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele (ἐν σαρκί), jest antychrystem, kto nie uznaje świadectwa krzyża, ten jest z diabła, a kto według własnych pragnień zniekształca powiedzenia Pana, mówiąc, że nie ma zmartwychwstania ani sądu (μητε ἀνάστασιν μητε κρίσιν), taki człowiek jest pierworodnym szatana. Dlatego też porzućmy próżne rozważania tłumy i błędne doktryny, a zwróćmy się do tej nauki, którą od początku nam przekazano (ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἀμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν)”²².

²¹ Por. tamże, s. 125-126.

²² Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippos* 2, 1-2. 6, 2. 7, 1-2.

Heretykom, którzy ograniczając historyczność postaci Chrystusa podważają wiarygodność Jego zbawczego dzieła, Polikarp przeciwstawia realizm zbawienia w Chrystusie, wyrażony użyciem słowa σάρξ, oddającego bardzo konkretnie doświadczalną zmysłami cielesność Chrystusa i sugerującego równie realny powrót Chrystusa do życia po zmartwychwstaniu. Jednym z adresatów powyższego ataku Polikarpa, mógł być Marcjon, którego zgodnie z przekazem Ireneusza Polikarp nazwał podczas spotkania pierworodnym szatana²³, Marcjon jednak nie odrzucał całkowicie zmartwychwstania, lecz zastępował zmartwychwstanie cielesne duchowym²⁴.

Zdecydowane – zapewne sprowokowane rozpozważaniem się poglądów doketystycznych – podkreślenie cielesności zmartwychwstania z zastosowaniem typowej argumentacji teologicznej pojawia się także w anonimowym piśmie z połowy II w., tzw. *Drugim Liście Klemensa Rzymskiego*, będącym najstarszą zachowaną homilią chrześcijańską, której celem jest zachęta do pokuty: „A niechaj nikt z was nie mówi, że to ciało (σάρξ) nie jest sądzone i że nie zmartwychwstaje (οὐδε κρίνεται οὐδε ἀνίσταται). Zrozumcie: Kiedy to dostapiliście zbawienia, kiedy to ujrzeliście światło, jeśli nie właśnie żyjąc w tym ciele? Trzeba więc, byśmy strzegli ciała jak świątyni Boga, gdyż jak zostaliście powołani w ciele, tak i w ciele przyjdziecie. Jeśli Chrystus, Pan nasz i Zbawiciel, który był najpierw duchem, stał się ciałem i tak nas powołał, podobnie i my w tymże ciele otrzymamy nagrodę”²⁵. Przytoczona wypowiedź jest świadectwem istnienia w pierwotnym Kościele heretyckich prądów antyrezurekcyjnych negujących zarówno sąd nad ciałem, jak i jego zmartwychwstanie.

²³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 3, 4.

²⁴ Por. T.H.C. Eijk, dz. cyt., s. 131-132.

²⁵ *II Epistula Clementis ad Corinthios* 9, 1-5. Por. *Epistula Barnabae* 21, 1. T.H.C. van Eijk (dz. cyt., s. 41) uważa pisma Klementyńskie i *Pasterza Hermasa* za związane z sobą świadectwa rzymskiej tradycji eschatologicznej.

W powyższym tekście występuje pierwsze w zachowanej literaturze podkreślenie związku zmartwychwstania Chrystusa z Jego wcieleniem, które staje się argumentem za powszechnym zmartwychwstaniem ludzi w ciele (zmartwychwstanie Chrystusa nie zostało nawet wspomniane).

**c. *Pasterz Hermasa i List Pseudo-Barnaby*
– inkarnacyjne uwarunkowanie zmartwychwstania i argumentacja moralna**

Do tradycji rzymskiej należy, obok wspomnianego wyżej *Drugiego Listu Klemensa Rzymskiego*, powstały ok. 155 r. *Pasterz* – rodzaj apokalipsy przypisywanej Hermasowi, w której tematy eschatologiczne wplecione są w moralną zachętę do pokuty. Słowo „zmartwychwstanie” w ogóle nie pojawia się w tym dziele, autora nie interesuje też kwestia przekształcenia kondycji ludzkiej po paruzji na podobieństwo Chrystusa, co nie znaczy, że sama idea powstania z martwych jest w nim nieobecna. Autor zdecydowanie przeciwstawia się tendencjom odrzucającym wiarę w powstanie z martwych, relacjonując następujące słowa Pasterza: „Zachowaj swoje ciało (σάρξ) czystym i nieskałanym, aby Duch (πνεῦμα), który w nim zamieszkał, dał mu świadectwo, i aby dostąpiło usprawiedliwienia. Bacz, by nie przyszło ci do głowy, że ciało to jest zniszczalne i byś go nie skałał jakimś nadużyciem. Jeśli skalasz swoje ciało, skalasz i Ducha Świętego. Tak więc jeżeli skalasz swoje ciało, żyć nie będziesz”²⁶. Wyraźnie widoczne jest w tym stwierdzeniu moralne uwarunkowanie zmartwychwstania ciała, związane z odpłatą wieczną za „zachowanie ciała w czystości” w życiu ziemskim. W przekonaniu Hermasa ciało powinno kierować się wskazaniem Ducha, który w nim mieszka, tak jak to miało miejsce w przypadku Chrystusa: „Duchowi Świętemu, który jest od wieków i wszystko stworzył, zgotował Bóg

²⁶ Hermas, *Pastor* 60, 1-2 (Similitudo 5, 7, 1-2).

mieszkanie w ciele, które sobie wybrał. Tak więc ciało, w którym zamieszkał Duch Święty, służyło dobrze Duchowi krocząc zawsze drogami świętości i czystości, niczym ducha nie kalając. [...] Spodobało się Panu postępowanie tego ciała, gdyż mając w sobie Ducha Świętego nie splamiło się niczym na ziemi. Uczynił więc swymi doradcami Syna i chwalebnych aniołów, aby także to ciało, co służyło Duchowi nienagannie, znalazło miejsce odpoczynku i by się nie zdawało, że przepadła należna mu zapłata za służbę. Otrzyma bowiem zapłatę wszelkie ciało, które okaże się nieskalanym i bez zmazy, w którym Duch Święty zamieszkał (κατόκησεν)”²⁷. Powyższy tekst dowodzi, że głównym teologicznym uzasadnieniem ludzkiego zmartwychwstania było dla Hermasa wcielenie Chrystusa, a ściślej rzecz ujmując – zamieszkanie Ducha Bożego w ziemskim ciele Syna, co stanowi moralny wzór dla ludzi, którzy chcą uratować swoje życie, w tym swoje ciało, przed zniszczeniem. Na marginesie należy wspomnieć, że ciało – według autora *Pasterza* – już w pewnym sensie, niejako z natury, nie podlega zniszczeniu (φθαρτή), nie ma więc tutaj braku płynnej kontynuacji między śmiertelnym ciałem ziemskim a nieśmiertelnym ciałem uwielbionym w czasach eschatologicznych po zmartwychwstaniu, podkreślanym w telogii św. Pawła²⁸. Niewykluczone, że takie podejście wiąże się z charakterystycznym dla pierwotnego chrześcijaństwa pojmowaniem chrztu jako powstania ze śmierci grzechu i uznawania ochrzczonych za już zmartwychwstałych, a więc w jakimś sensie niezniszczalnych: „Dopóki człowiek bowiem nie nosi Imienia Syna Bożego, dopóty jest martwy. Kiedy zaś otrzyma pieczęć, odrzuca śmierć i przyjmuje życie. A pieczęcią tą jest woda. Do wody zatem wchodzi martwi (νεκροί), a wychodzą z niej żywi (ζῶντες)”²⁹.

²⁷ Tamże, 59, 4-7 (Similitudo 5, 6, 4-7). Por. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 90-91.

²⁸ Por. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 94-95.

²⁹ Por. Hermas, *Pastor* 93, 3-4 (Similitudo 9, 16, 3-4).

W połowie II w. powstał również *List Pseudo-Barnaby*. Także autor tego pisma – pochodzący najprawdopodobniej z terenu Syrii – w teologicznej argumentacji za powrotem ludzkich ciał do życia wyraźnie podkreśla związek między zmartwychwstaniem i wcieleniem Chrystusa. Powstanie z martwych Jezusa, którego kontynuacją jest powszechne zmartwychwstanie ludzi jako zwycięstwo nad śmiercią³⁰, stanowi dla Barnaby logiczną konsekwencję Jego wcielenia³¹. Idea ta powróci u Ireneusza i Tertuliana³². Barnaba posługuje się tu formułą, która ma najprawdopodobniej źródło w liturgii: „Chrystus zgodził się cierpieć, gdyż mając zwyciężyć śmierć i dowieść swego zmartwychwstania, musiał ukazać się w ciele (ἐν σαρκὶ φανεροθῆναι) [...]”³³.

2. W TRAKTATACH APOLOGETÓW

Literaturę 2. połowy II w. tworzą w dużej części dzieła apologetyczne, które cechuje bardziej zaawansowana refleksja teologiczna, wywołana zarówno atakami pogan nierozumiejących nowej religii, jak i koniecznością uświadamiania samych chrześcijan. Pojawia się w niej głębsza refleksja antropologiczna, nawiązująca do greckiej refleksji filozoficznej, podkreślająca dychotomizm natury ludzkiej, złożonej z dwu elementów: ciała (σάρξ, σῶμα) i duszy-ducha (ψυχή, πνεῦμα)³⁴. Wyraźne mó-

³⁰ Dla Pseudo-Barnaby zmartwychwstanie jako warunek sądu dotyczy wszystkich, a nie tylko chrześcijan. Eijk zauważa, że jest to podejście inne niż u Ignacego z Antiochii i Polikarpa, którzy uważają, że zmartwychwstanie nie jest wydarzeniem neutralnym, ale bezpośrednim efektem promieniowania zbawczego dzieła Chrystusa. Zob. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 34.113.130.

³¹ Por. *Epistula Pseudo-Barnabae* 6, 7-14; tamże, 5, 10-11.

³² Por. Irenaeus, *Demonstratio* 38-39. Zob. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 36.

³³ *Epistula Pseudo-Barnabae* 5, 6-7. Zob. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 35.

³⁴ Por. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 129.

wienie o ciele ludzkim, jego pozytywnym statusie ontycznym i realnym zmartwychwstaniu było spowodowane – jak to było widoczne już u późnych Ojców Apostolskich – rozwojem tendencji doketystycznych, które osiągnęły apogeum w gnostycyzmie, stanowiącym istotny kontekst teologii wszystkich ważniejszych autorów chrześcijańskich przełomu II i III w. Charakterystyczną cechą dzieł apologetów, którym zawdzięczamy pierwsze zachowane pisma poświęcone w całości problematyce cielesnego zmartwychwstania, jest rozwój argumentacji filozoficznej, usprawiedliwiającej możliwość powrotu ciał do życia, wywołany koniecznością odparcia ataków ze strony polemistów pogańskich.

a. Justyn i Pseudo-Justyn – argumentacja biblijna i filozoficzna w kontekście dualistycznej antropologii

Najwybitniejszym greckim apologetą chrześcijańskim II w. był św. Justyn (ok. 100 – 165). W *Apologiach* i *Dialogu z Żydem Tryfonem* – z racji specyfiki gatunkowej tych dzieł oraz ich szczególnych adresatów – poruszał kwestię zmartwychwstania w sposób okazjonalny i pobieżny, a nie zasadniczy i całościowy, podobnie zresztą jak to czynili Ojcowie Apostolscy. Niemniej jednak z 13 krótkich fragmentów powyższych dzieł, w których Justyn wspomina tematykę rezurekcyjną³⁵, wyłania się kilka istotnych tez, dających wyobrażenie o rezurekcyjnych poglądach apologety³⁶. W antropologii i eschatologii Justyna można wyraźnie dostrzec wpływ helleńskiego dualizmu, jednak bez postponowania roli ciała. Apologeta podkreśla, że kara

³⁵ Por. Iustinus, *Apologia I* 8, 4; 10, 2; 18, 6 – 19, 7; 21, 6; 42, 4; 52; 57, 2-3; tenże, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 25, 6 – 26, 1; 45; 46-47; 69; 80-81; 113, 1-4.

³⁶ Por. G. Dorival, *Justin et la résurrection des morts*, w: *La résurrection chez les Pères*, red. J.M. Prieur, Cahiers de Biblia Patristica 7, Strasbourg 2003, s. 103-113.

i nagroda wieczna będą dotyczyły zarówno ludzkich ciał, jak i dusz³⁷. Justynowa argumentacja rezurekcyjna nawiązuje do przesłanek wykorzystywanych już przez Ojców Apostolskich i w Apokryfach, mianowicie do wszechmocy Boga, który sprawia, że człowiek powstaje z małej kropli nasienia, a więc tym bardziej może przywrócić do życia i odzisać nieśmiertelnością rozłożone w ziemi ciała ludzkie³⁸. Z arsenału argumentów biblijnych, oprócz tekstów nowotestamentalnych (Łk 18, 27; 1 Kor 15, 53; 2 Tm 2, 12) wykorzystuje Justyn starotestamentalne proroctwa (Za 2, 10; Iz 46, 6-7; 66, 24; Ez 37, 7-8). Zwraca uwagę, że prorocy przepowiedzieli drugie przyjście Mesjasza, który powoła do życia ciała wszystkich ludzi, a tych, którzy będą tego godni, odziewie w niezniszczalność³⁹. Przywołuje cuda Jezusa, który uzdrawiając ślepych, głuchych i chromych, oraz wskrzeszając zmarłych, zapowiedział w ten sposób powszechne zmartwychwstanie ludzi w nienaruszonym stanie ich ciał (ὁλόκληροι)⁴⁰.

Justyn, podobnie jak wcześniej niektórzy Ojcowie Apostolscy, jest świadkiem istnienia w jego czasach prądów negujących powstanie ludzi z martwych. Apologeta wyraźnie zaznacza, że istnieje grupa „tak zwanych” chrześcijan, którym pozostało już tylko imię wyznawców Chrystusa, a którzy w rzeczywistości są bezbożnymi heretykami, ponieważ odrzucają między innymi zmartwychwstanie umarłych i wierzą, że po śmierci dusze zabierane są bezpośrednio do nieba. Zalicza do nich marcjonitów, walentynian, bazylidian i saturnilan. Ludzie ci nie są już chrześcijanami, podobnie jak nie są Żydami saduceusze

³⁷ Por. Iustinus, *Apologia I* 8, 4.

³⁸ Por. Iustinus, *Apologia I* 18, 6 – 19, 7. Podobnie dla innych apologetów – Tacjana i Teofila z Antiochii – powrót człowieka do życia nie był zjawiskiem bardziej cudownym niż jego pierwotne powstanie z nieożywionej materii. Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 6; Theophilus Antiochensis, *Ad Autolicum* 1, 8. Zob. J.N.D. Kelly, dz. cyt., s. 344.

³⁹ Por. Iustinus, *Apologia I* 52. Zob. T.H.C. van Eijk, dz. cyt., s. 104-105.

⁴⁰ Por. Iustinus, *Apologia* 69.

i podobni im żydowski heretycy: geniści, meryści, galilejczycy, hellenianie i faryzeusze baptyści⁴¹.

Fakt negowania w II w. przez różne grupy chrześcijan powszechnego zmartwychwstania ludzi, a także konieczność odpierania zarzutów ze strony polemistów pogańskich, wyśmiewających rzekome powstanie z martwych Jezusa i związaną z tym nadzieję chrześcijan, z pewnością przyczyniły się do powstania na przełomie II i III w. dzieł poświęconych wyłącznie kwestii powstania z martwych. Pierwszy zachowany traktat poświęcony tej tematyce, zatytułowany właśnie *O zmartwychwstaniu*, powstał prawdopodobnie pod koniec II w. w Rzymie. Przypisywany Justynowi, ale przez większość badaczy uznany przynajmniej częściowo za nieautentyczny⁴², zachował się we

⁴¹ Por. tenże, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 80, 3-4; 35. Zob. G. Dorival, dz. cyt., s. 108. 113; M. Black, *The Patristic Account of Jewish Sectarianism*, „Bulletin of the John Rylands Library” 41(1959), 285-303; G. Visona, *S. Giustino, Dialogo con Trifone*, Milano 1988, s. 262.

⁴² Przeciw autentyczności autorstwa Justyna wypowiadali się: C. Munier, *L'Apologie de Saint Justin, philosophe et martyr*, Fribourg 1994, s. 145; M. Heimertner, *Pseudojustin*, „Über die Auferstehung”: *Text und Studie*, Patristische Texte und Studien 54, Berlin-New York 2001. Za Justynowym autorstwem traktatu opowiadają się natomiast: B. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première apologie*, Paris 1964, s. 36-61; A. Wartelle, *Saint Justin, philosophe et martyr: De la Résurrection*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé” 52(1993), 66-82; B. Pouderon, *Le contexte polémique du „De Resurrectione” attribué à Justin: destinataires et adversaires*, w: E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 31(1997), 143-166; S. Sanchez, *Du bénéfice du „De Resurrectione”*, „Revue biblique” 108(2001), 73-100; A. D'Anna (red.), *Pseudo-Giustino, Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001. Pośrednie stanowisko, do którego się przychylam, zajmuje G. Dorival. Porównując treść dziełka z pozostałymi autentycznymi dziełami Justyna, dochodzi on do wniosku, że paragrafy 1-9 są autorstwa Justyna, natomiast nieautentyczny jest tylko ostatni 10. paragraf. Jednym z istotnych argumentów jest występujący w pierwszych dziewięciu paragrafach traktatu dualizm antropologiczny „dusza-ciało”, znany z *Apologii* i *Dialogu z Żydem Tryfonem*, podczas gdy w paragrafie 10. odpowiada się za trychotomicznym podziałem człowieka: „dusza – ciało – duch”. Zob. G. Dorival, dz. cyt., s. 114-118.

fragmentach w *Sacra Parallela* Jana Damasceńskiego⁴³. Jak wykazała w gruntownym studium krytycznym tekstu A. D'Anna zaginiona część traktatu nie była prawdopodobnie dużych rozmiarów, a zachowane fragmenty pozwalają uznać dziełko Pseudo-Justyna za ważne źródło traktatu *O zmartwychwstaniu umarłych* pierwszego łacińskojęzycznego teologa – Tertuliana⁴⁴.

Autor 10. paragrafu omawianego *De resurrectione*, podobnie jak autor *Apologii* i *Dialogu*, zwraca uwagę na istnienie chrześcijan nie wierzących w zmartwychwstanie, w przeciwieństwie jednak do treści zawartych w autentycznych dziełach Justyna zalicza tych, którzy odrzucają doktrynę „o przekształceniu zniszczalnego w niezniszczalne” do judeochrześcijan. B. Pouderon wyklucza z tej grupy nazirejczyków i elkazaitów, dostrzegając w niej szymonian. W grę mogliby jeszcze wchodzić niektórzy ebionici, mieszejący zmartwychwstanie ciała z wiecznym trwaniem duszy⁴⁵. We wcześniejszych paragrafach traktatu, zbliżonych treściowo do autentycznych dzieł Justyna, autor dzieli wątpiących w zmartwychwstanie zmarłych na dwie kategorie: pierwsi w duchu gnostyckim podkreślają niemożliwość i niestosowność cielesnego powstania z martwych, ciało (σάρξ) jest bowiem słabe, godne pogardy i nie otrzymało obietnicy zmartwychwstania; drudzy to dokeci, opierający swą argumentację antyrezurekcyjną na rzekomej pozorności ciała Chrystusa⁴⁶.

Dla autora traktatu wcielenie i zmartwychwstanie Chrystusa, podobnie jak Jego cuda uzdrowień, są głównym argumentem przemawiającym za szczególną warto-

⁴³ Jan Damasceński cytuje 3 fragmenty traktatu: pierwszy odpowiada paragrafom 1-8; drugi – paragrafowi 9.; trzeci – 10. Por. Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, red. A. D'Anna, wstęp E. Norelli, Brescia 2001; *Pierwsi apologeti greccy*, tłum. i opr. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 164; G. Dorival, dz. cyt., s. 114.

⁴⁴ Por. Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione*, red. A. D'Anna, s. 57-89. 112-128.

⁴⁵ Por. B. Pouderon, *Le contexte polémique*.

⁴⁶ Por. Pseudo-Iustinus, dz. cyt., 2; 5-8.

ścią, jaką w oczach Boga ma ludzkie ciało⁴⁷. Przesłanek przemawiających za możliwością zmartwychwstania ciała szuka autor dziełka także w filozofii greckiej, nawiązując do zaniedbanego od czasu pierwszych prób Klemensa, nurtu rozumowych i pozabiblijnych sposobów dowodzenia. W paragrafie 6., który – zdaniem Dorivala – należy do części autorstwa Justyna, tak różni filozofowie jak Platon, Epikur i stoicy zostali przedstawieni jako rzecznicy zmartwychwstania ciała. Przedstawiciele szkoły platońskiej uważali materię za wieczną, ale mogącą zmieniać formy, co w konsekwencji czyni zmartwychwstanie cielesne możliwym⁴⁸. W przekonaniu stoików cztery elementy – ogień, woda, powietrze i ziemia – mogą mieszać się wielokrotnie w tych samych proporcjach, w jakich istnieją w ludzkich ciałach⁴⁹. W opinii epikurejczyków wieczne atomy mogą układać się dowolnie, czyli również są w stanie odtworzyć ludzkie ciało⁵⁰. Natomiast w paragrafie 10., będącym najprawdopodobniej tekstem innego autora, znalazła się krytyka Platona i Pitagorasa za ich doktrynę o nieśmiertelnej duszy przeciwstawianej zmartwychwstaniu ciała. Jednym z istotnych argumentów rezurekcyjnych Pseudo-Justyna mających charakter filozoficzny, jest znany z *Pierwszej Apologii* Justyna przykład powstania człowieka z kropli nasienia, co można uznać za wydarzenie nawet bardziej wyjątkowe niż ponowne przywrócenie życia ciału⁵¹.

Zmartwychwstanie ciała, co podkreśla autor 10. paragrafu traktatu, w ścisłym tego słowa znaczeniu może się odnosić tylko do ciała, a nie do duszy czy ducha: „Zmartwychwstanie dotyczy umarłej części cielesnej, gdyż duch nie umiera. Dusza jest w ciele; natomiast pozbawione duszy nie żyje. Gdy dusza odchodzi, ciało nie istnieje. Ciało bowiem jest mieszkaniem duszy, a dusza jest mieszkaniem

⁴⁷ Por. tamże, 9, 3.

⁴⁸ Por. tamże, 6, 4.

⁴⁹ Por. tamże, 6, 5.

⁵⁰ Por. tamże, 6, 7. Zob. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 56.

⁵¹ Zob. Pseudo-Iustinus, *De Resurrectione* 5. Por. Iustinus, *Apologia* 1 18, 6 – 19, 4.

ducha. Te trzy elementy zostaną zbawione u tych, którzy mają szczerą nadzieję i nienaruszoną wiarę w Boga⁵². W świetle powyższych słów, nawiązujących wyraźnie do trychotomicznej antropologii Pawłowej (1 Tes 5,23), ciało, mimo ważnej roli mieszkania dla duszy, jednak jej podlega jako elementowi dominującemu w strukturze człowieka. Jest wszakże konieczne do zaistnienia całego człowieka, a więc musi zmartwychwstać. Powyższe rozumowanie uzupełnia jeszcze wszechobecny we wczesnej literaturze patrystycznej filozoficzny ontyczno-etyczny argument współudziału ciała we wszystkich ziemskich poczynaniach duszy i wynikającej stąd współodpowiedzialności rozciągającej się na czasy eschatologiczne, ujęty w dziełku Pseudo-Justyna w kategorię teologiczną – wspólnego udziału ciała i duszy w katechumenacie i przyjęciu chrztu: „Nie tylko sama nasza dusza słuchała nauki, ale i ciało wraz z nią, i uwierzyli w Chrystusa Jezusa; obydwójce zostali ochrzczeni i obydwójce postępowali w sprawiedliwości⁵³”.

b. Atenagoras – argumentacja filozoficzna w polemice z antyrezurekcyjnymi zarzutami pogan

Do grona wybitnych apologetów II w. należał Atenagoras z Aten – postać niezwykle tajemnicza⁵⁴. Starożytność

⁵² Pseudo-Iustinus, dz. cyt., 10, 1: „Ἀνάστασις ἐστὶ τοῦ πεπτωκότος σαρκίου· πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει. Ψυχὴ ἐν σώματι ἐστὶν, οὐ ζῆ δὲ ἄψυχον· σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης, οὐκ ἔστιν. Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχῆ οἶκος. Τὰ τρία δε ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι σωθήσεται”, tłum. własne.

⁵³ Pseudo-Iustinus, dz. cyt., 8, 6: „[...] καὶ δὴ αὐτοῦ καὶ τοῦ κηρύγματος αὐτοῦ οὐχὶ μόνον ἤκουσεν ἡ ψυχὴ ἡμῶν καὶ σὺν αὐτῇ ἡ σὰρξ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, ἀλλ’ ἀμφοτέρα ἐλούσαντο καὶ ἀμφοτέρα τὴν δικαιοσύνην εἰργύσαντο”, tłum. własne. Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła*, s. 56.

⁵⁴ Por. podstawowe opracowania dotyczące osoby i twórczości Atenagoras: L. Chaudouard, *La philosophie de la résurrection*

chrześcijańska nie pozostawiła na jego temat wiarygodnych informacji: nie wspomina go żaden z ówczesnych historyków Kościoła ani Hieronim w *De viris illustribus*. Pewne informacje, o ile za takie można uznać autobiograficzne aluzje z podstawowego dzieła Atenagoras *Prośba za chrześcijanami*, ograniczają się do następujących: był filozofem ateńskim nawróconym na chrześcijaństwo, do cesarza Marka Aureliusza i Kommodusa skierował apologię chrześcijaństwa pod wspomnianym wyżej tytułem, a następnie napisał traktat *O zmartwychwstaniu umarłych*⁵⁵.

Autor dziełka, zdradzający dobre wykształcenie filozoficzne, podszedł do tematu oryginalnie, zapewne ze względu na konieczność polemiki z poglądami niechrześcijan, gnostyków i pewnych ugrupowań chrześcijan wątpiących w cielesne zmartwychwstanie. W przekonaniu Pouderona Atenagoras adresuje swoje dzieło do wykształconych pogan, bliskich chrześcijaństwu, dla których dogmat o zmartwychwstaniu ciała stanowi przeszkodę unimożliwiającą pogodzenie wiary wynikającej z Pisma świętego z przesłankami racjonalnego myślenia⁵⁶. Apologeta dowodzi w swoim traktacie możliwości i konieczności zmartwychwstania wyłącznie na podstawie argumentów rozumowych, bez wyraźnego odwoływania się do przekazów biblijnych, chociaż w niektórych fragmentach można odnaleźć wyraźne aluzje do myśli Pawłowej, na przykład do zdań dotyczących przemiany tego, co zniszczalne, w to, co niezniszczalne z 1 Listu do Koryntian (15,52-53)⁵⁷. Jest przy tym zdecydowanym reprezentantem antropologii

de la chair au II^e siècle. Études sur le Περὶ ἀναστάσεως d'Athénagore, Lyon 1905; H.A. Lucks, *The philosophy of Athenagoras. Its sources and value*, Washington 1936; L.W. Barnard, *Athenagoras. A study in second century christian apologetic*, Theologie historique 18, Paris 1972; B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, Theologie historique 82, Paris 1989.

⁵⁵ Por. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, s. 35; S. Kalinkowski, *Wczesnochrześcijańska apologia*, s. 10-11.

⁵⁶ Por. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, s. 98-110. Zob. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 1, 5; 23, 6.

⁵⁷ Zob. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 3; tamże, 18. B. Pouderon podaje pełen wykaz nielicznych cytatów i aluzji biblijnych w *Legatio pro christianis* i zupełnie śladowych w *De resurrectione*. Por. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, s. 344-350.

dualistycznej i nie ma wątpliwości, że używany przez niego termin „ciało” (σάρξ, σῶμα) dotyczy materialnej części osoby ludzkiej, podczas gdy ideę zmartwychwstania całego człowieka wyraża zwrot ἀνάστασις νεκρῶν.

Podstawowym tematem, jaki Atenagoras porusza w swoim dziełku *O zmartwychwstaniu umarłych*, jest intelektualne uzasadnienie możliwości i konieczności zmartwychwstania ludzi ze szczególnym uwzględnieniem ich ciał. Istotną cechą tego wykładu, wynikającą z apologetycznego charakteru pisma skierowanego przede wszystkim do pogan nie znających nauki biblijnej i nie uznających faktu zmartwychwstania Chrystusa, jest odwoływanie się wyłącznie do argumentów rozumowych, z założeniem jednak w punkcie wyjścia koncepcji Boga i człowieka zgodnej z biblijnym ujęciem jednego Boga Stwórcy, a równocześnie z przyjętymi w głównych kierunkach filozofii greckiej przekonaniem o istnieniu Boskiego Absolutu i o dychotomicznej – duchowo-cielesnej – naturze człowieka. Charakterystyczne jest posługiwanie się terminem σῶμα oznaczającym, wraz z „ψυχή”, konstytutywny element natury ludzkiej. Termin σάρξ, który mógłby budzić skojarzenia biblijne i przyjmowałby znaczenie bardziej teologiczno-moralne niż fizyczne, jest świadomie przez autora pomijany w kontekście rezurekcyjnym.

Atenagoras swoim sposobem dowodzenia próbuje doprowadzić do absurdu stanowisko przeciwne, czyli wykazać, że sceptycyzm i brak jakiejkolwiek wiary, a co za tym idzie – odrzucenie zmartwychwstania, jest postawą pozbawioną logicznych podstaw⁵⁸. Podkreśla, że nawet wybitni filozofowie – Pitagoras i Platon – nie wykluczają możliwości zmartwychwstania ciał⁵⁹. Zresztą wiarą w zmartwychwstanie – nawet jeżeli miałyby być uznana za niedorzeczną – chrześcijanie nikomu nie szkodzą⁶⁰.

⁵⁸ Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 2.

⁵⁹ Zob. tenże, *Legatio pro christianis* 36. Por. Minutius Felix, *Octavius* 34, 6.

⁶⁰ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 36, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*,

Swoją argumentację Atenagoras dzieli na dwie części. Najpierw usiłuje dowieść, że zmartwychwstanie jest możliwe, a następnie, że jest konieczne. Najsilniejszymi przesłankami przemawiającymi za możliwością zmartwychwstania ludzi są – zdaniem apologety z Aten – wszechmoc i wszechwiedza Boga, czyli Moc ($\deltaύναμις$) i Mądrość ($σοφία$), stanowiące istotne Jego przymioty⁶¹. Skoro stworzył On wszystko z niczego, ma również moc ponownego ożywienia martwych ciał ($σώματα$) ludzkich przez ponowne zebranie w całość podstawowych składników, z których były one złożone na ziemi⁶². Jako stwórca Bóg zna przecież doskonale naturę ciał⁶³.

Świadectwem pojawiających się w 2. połowie II w. zarzutów ze strony platoników i gnostyków wobec sensowności zmartwychwstania ciał ludzkich jest następująca wypowiedź Atenagorasa: „Nie można [...] powiedzieć, że jakaś krzywda dzieje się człowiekowi, który zmartwychwstaje. [...] Jeśli [...] dusza nie doznaje krzywdy, gdy przebywa w śmiertelnym i podlegającym cierpieniom ciele, to tym bardziej nie będzie jej doznawać żyjąc w ciele nieśmiertelnym i nie doznającym cierpień. Również i ciało nie doznaje krzywdy: jeśli bowiem nie doznaje jej śmiertelne ciało współistniejące z nieśmiertelną duszą, to nie będzie też doznawać krzywdy ciało nieśmiertelne współistniejące z nieśmiertelną duszą. Nie można też powiedzieć, że wskrzeszenie i połączenie w jedną całość ciała, które umarło i uległo rozkładowi, jest dziełem niegodnym Boga. Jeżeli nie jest niegodnym dzieło gorsze – to znaczy stworzenie ciała śmiertelnego i podlegającego cierpieniom, to tym bardziej nie jest niegodnym Boga dzieło

tłum. z gr. S.Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 79. Por. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, s. 183.

⁶¹ Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 3; 14, 5; 18, 2. Zob. B. Pouderon, *Athénagore d'Athènes*, s. 148.

⁶² Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 7.

⁶³ Por. tamże, 2, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. z gr. S.Kalinkowski, s. 85-86.

doskonalsze, a takim jest ciało nieśmiertelne i nie doznające cierpień⁶⁴.

Atenagoras łączy powyższe rozumowanie z odparciem zarzutu, który musiał być ze strony pogan często wówczas podnoszony, o czym świadczy odwoływanie się do niego nie tylko w *De resurrectione mortuorum*⁶⁵, ale także w drugim piśmie przypisywanym temu samemu autorowi – *Legatio pro christianis (Prośba za chrześcijanami)*⁶⁶. Chodzi o następującą argumentację ze strony pogan: o niemożliwości zmartwychwstania ma świadczyć potencjalna sytuacja, w której jeden element cielesny mógłby w różnym czasie stanowić część kilku osób – albo na skutek kanibalizmu, albo w przypadku, gdy ludzie spożywają mięso zwierząt, które karmiły się ciałami innych ludzi. Powyższy zarzut Atenagoras odpiera, wyjaśniając dość naiwnie z punktu widzenia współczesnej biologii, że Bóg sprawił w swojej mądrości, iż cząstki materii tworzące ludzkie ciało nie mogą łączyć się trwale z ciałami innych ludzi: „On sprawia, iż każda natura istot stworzonych działa i podlega działaniom zgodnie ze swymi przyrodzonymi cechami, oraz nie pozwala na jakiegokolwiek odmierne działanie; wedle swej woli zezwala na wszystko i zgodnie ze swą wolą doprowadza wszystko do końca albo poddaje zmianom. [...] nic, co nie zgadza się z naturą, nie może połączyć się z organizmem, dla którego nie jest odpowiednim i właściwym pożywieniem; przeciwnie – zostaje nie strawione, unieszkodliwione i usunięte z organizmu [...] ludzkie ciała nie mogą łączyć się trwale z podobnymi sobie ciałami, dla których nie są przecież zgodnym z naturą pokarmem, chociaż w jakichś nieszczęsnych okolicznościach zdarza się, że przechodzą przez ich żołądki⁶⁷”.

⁶⁴ Tamże, 10, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, s. 95.

⁶⁵ Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 4-10.

⁶⁶ Por. Athenagoras, *Legatio pro christianis* 36-37.

⁶⁷ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 5. 6. 8, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, s. 88. 90. 92-93.

Przy okazji apologeta odrzuca jeden z najczęściej formułowanych przez pogan zarzutów pod adresem chrześcijan, mianowicie o kanibalizm⁶⁸. Wyznawcy Chrystusa właśnie dlatego, że wierzą w zmartwychwstanie nie mogą jeść tego, co w przyszłości ma powrócić do życia.

Atenagoras jest przekonany nie tylko o możliwości zmartwychwstania, ale przytacza szereg logicznych argumentów przemawiających za jego koniecznością. Można je podzielić na dowody: z przyczyny sprawczej, z natury ludzkiej, ze sprawiedliwości i z celu życia ludzkiego⁶⁹. Dowód z przyczyny sprawczej wskazuje, że człowiek został stworzony jako powołany do życia wiecznego, którego osiągnięcie jest możliwe tylko dzięki zmartwychwstaniu:

„Jeśli [...] Stwórca wszechświata stworzył człowieka po to, żeby człowiek miał udział w rozumnym życiu i żeby oglądał Jego wspaniałość i przejawiającą się we wszystkim mądrość oraz żeby trwał w tym oglądaniu zgodnie z zamysłem Stworzyciela i zgodnie z otrzymaną naturą, to trzeba uznać, że powodem stworzenia człowieka jest jego wieczne bytowanie, a przyczyną wiecznego bytowania jest zmartwychwstanie, bez którego człowiek nie mógłby trwale istnieć”⁷⁰.

Argument z natury ludzkiej wynika z dychotomicznej koncepcji człowieka pochodzenia hellenistycznego. Przeznaczeniem człowieka jest życie, a ponieważ jest on złożony z duszy i ciała, zmartwychwstanie musi dotyczyć

⁶⁸ Por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 8.

⁶⁹ Por. S. Kalinkowski, *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II-V w.). Zarys rozwoju*, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, s. 15-16; B. Pouderon, *Athenagore d'Athènes*, s. 196-200. W argumentacji z przyczyny sprawczej i celowej Atenagoras nawiązuje wyraźnie do kauzalizmu i finalizmu charakterystycznego dla głównych greckich systemów filozoficznych: platonizmu (por. Plato, *Timaios* 28 a), arystotelizmu (por. *De caelo* I, 4, 271 a) i stoicyzmu (Seneka, *Epistulae*, VII, 65, 8). Por. B. Pouderon, *Athenagore d'Athènes*, s. 239-243.

⁷⁰ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 13, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, s. 99-100.

obu elementów: „Tym [...], kto otrzymał umysł i rozum, jest cały człowiek, a nie sama tylko dusza: a zatem człowiek zbudowany z obu elementów musi trwać zawsze, nie może jednak przetrwać, jeśli nie zmartwychwstanie. [...] Jeśli [...] we wszystkich dziełach Boga nie ma wcale miejsca na to, co bezcelowe, [...] to z wiecznym trwaniem duszy musi koniecznie współistnieć wieczne trwanie ciała, zgodnie z jego własną naturą”⁷¹.

Trzeci argument Atenagorasa przemawiający za zmartwychwstaniem ciała wynika ze sprawiedliwości. Apologeta akcentuje konieczność poniesienia konsekwencji za ziemskie uczynki przez całego człowieka, a więc także przez jego ciało, które musi zmartwychwstać: „Sprawiedliwy sąd udziela zapłaty za uczynki obu składnikom człowieka: sama dusza nie może otrzymać zapłaty za uczynki, jakich dokonała wraz z ciałem (dusza bowiem sama z siebie jest niewrażliwa na występki związane z cielesnymi przyjemnościami, pokarmami i zabiegami); zapłaty nie może też otrzymać samo tylko ciało (ono bowiem samo z siebie jest niezdolne do oceny prawa i sprawiedliwości); człowiek złożony z obu elementów podlega sądowi za każdy swój uczynek”⁷².

Czwarty i ostatni dowód Atenagorasa wyprowadza konieczność zmartwychwstania ciała z celu życia ludzkiego, który został już zresztą wyraźnie wskazany przy omówieniu dowodu z przyczyny sprawczej. Najpierw apologeta odrzuca fałszywe cele, w których można rozpoznać krytykę najważniejszych kierunków filozoficznych, kolejno: stoicyzmu, epikureizmu i platonizmu: „[...] właściwym celem ludzi nie może być niedoznawanie cierpień, bo taki cel mógłby być również udziałem istot, które zupełnie są pozbawione wrażeń. Nie może też być ludzkim celem

⁷¹ Atenagoras, *De resurrectione mortuorum* 15, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, s. 103.

⁷² Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 18, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, s. 106-107.

korzystanie z tego, co karmi ciało i co udziela mu radości, ani ogrom przyjemności zmysłowych: w takim bowiem przypadku największe znaczenie miałyby życie na wzór bydła, a cnota musiałaby nie mieć sensu. [...] Celem człowieka nie jest też szczęście duszy oddzielonej od ciała; przedmiotem naszych rozważań nie było wszak życie albo cel jednego z dwóch elementów, z których został zbudowany człowiek, lecz życie i cel istoty złożonej z obydwu składników”⁷³.

Następnie Atenagoras określa cel właściwy, zgodny z przekonaniem chrześcijanina, jakim jest wieczne obcowanie z Bogiem i innymi ludźmi, co może zapewnić jedynie zmartwychwstanie: „[...] celem roztropnego życia i rozumnej woli jest ustawiczne współistnienie z tymi, z którymi w szczególny sposób i na samym początku zespolony został naturalny rozum, i jest nim również nieustanna radość wynikająca z oglądania Dawcy i Jego postanowień – i to pomimo tego, iż takiego celu nie osiąga wielu ludzi, którzy zbyt gorliwie i namiętnie oddani są sprawom doczesnego życia”⁷⁴.

Myśl Atenagorasa jest świadectwem bardzo wyraźnej u schyłku II w. świadomości zmartwychwstania całego człowieka z właściwym dla przejętej przez chrześcijaństwo antropologii helleńskiej podkreśleniem ciała jako związanego z duszą elementu natury ludzkiej. Odwołanie się do antropologii helleńskiej i pominięcie argumentacji biblijnej zdaje się być podyktowane specyfiką dialogu apologetycznego, czyli koniecznością posługiwania się

⁷³ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 24-25, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, s. 114.

⁷⁴ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 25, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, s. 115. B. Pouderon, powołując się na tekst *De res.* 19, 1-2 próbuje dowieść, że naczelnym argumentem za koniecznością zmartwychwstania ciała, skupiającym niejako w sobie wszystkie pozostałe jest opatrność Boga, który kocha swoje stworzenie. Por. B. Pouderon, *Athénagore d’Athenes*, s. 199-201.

terminologią i sposobem myślenia adwersarza. Atenagoras w swoim dyskursie miał na celu przede wszystkim przekonanie inaczej myślących i wierzących: „Obrona prawdy winna być adresowana do ludzi niewierzących lub powątpiewających, jej przedstawienie zaś ma być skierowane do ludzi życzliwie usposobionych i chętnie przyjmujących prawdę”⁷⁵. Dlatego wydaje mi się, że pomijanie przez apologetę danych biblijnych, brak odwołań do teologii chrztu i duchowego wymiaru zmartwychwstania wynika nie z zarzucenia przez chrześcijan odwoływania się do takiego rozumienia powstania z martwych, ale właśnie ze specyfiki gatunkowej dzieła apologetycznego. Wydaje mi się również, że w pierwotnym chrześcijaństwie, mimo silnych akcentów pochodzenia judaistycznego, zaczęły się także pojawiać akcenty dualistycznej czy trychotomicznej antropologii helleńskiej, czego ślady spotykamy w pismach Pawłowych, trudno więc mówić o niedowartościowaniu w nim cielesnego wymiaru zmartwychwstania wszystkich ludzi w czasach ostatecznych. Nawet jeżeli Żydzi pojmowali człowieka całościowo i nie akcentowali w nim szczególnie elementu cielesnego, to jednak musieli go zakładać jako konieczny do integralności natury ludzkiej. Niepotrzebne byłoby zmartwychwstanie cielesne Chrystusa, którego dokonał i na które kładł nacisk, gdyby w jego czasach i środowisku nie oczekiwano zmartwychwstania całego człowieka z jego ciałem. To właśnie antropologia helleńska bazująca na platonizmie, oparta na antropologicznym dualizmie duszy i ciała, mimo uznawania dwóch składników bytu ludzkiego, wyraźnie postponowała ciało jako gorsze, co znalazło odzwierciedlenie w gnostycyzmie, i mogła wywierać wpływ na przede wszystkim duchowe rozumienie zmartwychwstania, co obserwujemy w środowisku aleksandryjskim u Orygenesisa interpretującego pierwsze zmartwychwstanie jako chrzest

⁷⁵ Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 1, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, s. 83.

i budzącego podejrzenie o całkowitą spirytualizację zmartwychwstałego ciała w duchu platońskim. Wydaje mi się więc, że trudno upatrywać szczególnego wpływu tej antropologii na częstsze mówienie o zmartwychwstaniu ciała człowieka, skoro według platonizmu jest ono gorszym elementem natury ludzkiej i więzieniem dla duszy. Natomiast sama terminologia platońska została przez chrześcijaństwo przejęta i w celu jej właściwego rozumienia, pozbawionego antycieleśnego nastawienia platońskiego, Atenagoras broni statusu ciała jako integralnego elementu natury ludzkiej zasługującego na zmartwychwstanie.

PODSUMOWANIE

Podsumowując sposoby uzasadniania zmartwychwstania ciała w pismach Ojców Apostolskich i pierwszych apologetów można sformułować następujące wnioski uogólniające:

1. Większość dzieł z omawianego czasu zawiera krytykę poglądów doketystycznych bądź odrzucających zmartwychwstanie, co świadczy o istnieniu nie tylko w środowisku antychrześcijańskich polemistów pogańskich, ale także w Kościele od początku jego istnienia nurtu kwestionującego możliwość powrotu ludzkiego ciała do życia.
2. Przekonanie o zmartwychwstaniu Chrystusa jest przekazywane przez Ojców Apostolskich (Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp ze Smyrny) jako jedna z głównych prawd wiary zapowiadających i sankcjonujących powstanie ludzi z martwych, chociaż pojawia się też argumentacja odwołująca się do Wcielenia Logosu jako wydarzenia nadającego ciało ludzkiemu wyjątkową godność, a także podkreślanie roli Boga Ojca jako Autora nowego stworzenia w czasach ostatecznych, który ponownie okaże swoją kreacyjną moc.
3. Dla autorów z połowy II w. ważne staje się duchowo-moralne uwarunkowanie powrotu całego człowieka

do życia. Autorzy „Pasterza” i „Listu Pseudo-Barnaby” podkreślają, że dostąpią go ci, którzy „zachowają ciało w czystości”, czyli będą wierni w ziemskim życiu łasce otrzymanej na chrzcie, rozumianym jako duchowe zmartwychwstanie.

4. Ojcowie Apostolscy nie podejmują szczegółowej refleksji na temat struktury człowieka. Od połowy II w. pojawia się niemal powszechnie w zachowanych pismach chrześcijańskich (Justyn, Pseudo-Justyn) antropologiczny dualizm pochodzenia platońskiego, czyli podkreślanie, że człowiek składa się z nieśmiertelnej duszy i śmiertelnego ciała, nie komentuje się jednak dogłębnie tej relacji. Stanie się to domeną dzieł przełomu II i III w., które z racji założeń apologetycznych będą musiały ustosunkować się do antropologii greckich polemistów atakujących doktrynę chrześcijan, a także z powodu podjęcia nieuniknionej z punktu widzenia akomodacji misyjnej próby wyrażenia głównych prawd wiary chrześcijańskiej z pomocą filozofii greckiej. Pierwszym wyraźnym przykładem takiej postawy jest traktat *O zmartwychwstaniu umarłych* Ate-nagorasa.

Summary

Most of the works of the Church Fathers and apologists contain a critique of the views of the Docetist or pagan debaters who reject the Resurrection. Apart from the main theological argument which is the resurrection of Christ, in writings of this period, arguments refer to the Incarnation of the Logos as the event giving the human body exceptional dignity, as well as stressing the role of God the Father as the author of the new creation in the final age, who will once again show His creative strength (Clemens of Alexandria, Ignatius of Antioch). In the mid-II century, the authors of „Pastor” and the „Letter of Pseudo-Barnabas” draw attention to the spiritual and moral condition of the return of the entire person to life. They emphasize that those people who „maintain their bodies in purity”

– meaning being faithful in earthly life to Christ, will receive this, understood as a spiritual resurrection. After the middle of the II century, there appeared an almost general in the surviving Christian writings (Justin, Pseudo-Justin) anthropological dualism coming from Platonism which appeared in stressing that a person is composed of an immortal soul and a mortal body, but this relationship is not commented on more fully. This will become a domain of treaties about the Resurrection written at the turn of the II and III centuries, which on account of its apologetical assumptions will have to adjust to Greek debating anthropology which attacks the doctrine of Christians, as well on account of accepting unavoidable – from the point of view of accommodating – the missionary trial of expressing main truths of the Christian faith with the help of Greek philosophy. The first expression of applying such an attitude is the treaty „On the Resurrection of the Deceased” of Atenagoras.

*Ks. Mariusz Szram
ul. Radziszewskiego 7
20-031 Lublin
e-mail: m.szram@wp.pl*

Ks. DR HAB. MARIUSZ SZRAM, prof. KUL, patolog i filolog klasyczny, kierownik Katedry Teologii i Literatury Patrystycznej na WT KUL, autor m.in. prac: *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997; *Orygenes o kapłaństwie. Antologia tekstów*, Olsztyn 1998; *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.