

KS. MARIUSZ SZRAM

CIAŁO ZMARTWYCHWSTAŁE
W NAUCZANIU OJCÓW APOSTOLSKICH
I ŚW. JUSTYNA

W najwcześniejszej literaturze patrystycznej (do połowy II wieku) problematyka spekulatywna zajmowała drugorzędne miejsce wobec zagadnień liturgicznych, prawnych i moralnych. Ojcowie Kościoła w kwestiach doktrynalnych byli wierni prostym formułom wiary, które należały do spisywanej równoległe przez drugą połowę I wieku tradycji tworzącej późniejszy kanoniczny tekst Nowego Testamentu¹. Trudno doszukiwać się w tych tekstach uporządkowanej antropologii i związanej z nią jednoznacznej terminologii dotyczącej cielesności zmartwychwstania. W przypadku każdego z autorów trzeba brać pod uwagę specyficzny kontekst wypowiedzi. Należy również pamiętać, że wielu pytań stawianych przez późniejszą teologię, chociażby o relację ciała

Ks. dr hab. MARIUSZ SZRAM, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii i Literatury Patrystycznej, Instytut Historii Kościoła na Wydziale Teologii KUL; e-mail: m.szram@wp.pl

¹ Pierwszym autorem, który mówił wyraźnie o Nowym Testamencie, był w 2. połowie II wieku 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 wieku przez heretyka Marcjona. Z końca II wieku 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. S o u t e r, *The Text and Canon of the New Testament*, London 1956, s. 191-193; J. B a n a k, *Historia kanonu Nowego Testamentu*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I. *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 25-64; J.N.D. K e l l y, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. z ang. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 34-41, 52-55.

do innych elementów składowych natury ludzkiej czy o charakter ciała zmartwychwstałego, po prostu nie stawiano, podchodząc do osoby ludzkiej całościowo i stwierdzając powrót do życia całego człowieka. Wiele cech charakteryzujących status człowieka zmartwychwstałego wyraźnie jednak odnosi się do sfery cielesnej.

Niniejszy artykuł stanowi próbę przekrojowego i syntetycznego ujęcia pierwotnej nauki o ciele zmartwychwstałym w II wieku do momentu pojawienia się na przełomie II i III stulecia traktatów w całości poświęconych zmartwychwstaniu: Atenagorasa, Tertuliana czy Orygenesesa. Omawiany okres obejmuje pisma Ojców Apostolskich oraz pierwszego wybitnego apologety św. Justyna, pod którego imieniem zachowały się fragmenty pierwszego znanego nam traktatu *De resurrectione*.

I. U OJCÓW APOSTOLSKICH

Zmartwychwstanie ludzi stanowiło jedną z głównych prawd pierwotnej chrześcijańskiej eschatologii obok ponownego przyjścia Chrystusa (paruzji)² oraz sądu i końca obecnego porządku świata³. 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 trąby⁴. Zastanawiające jest stwierdzenie, że obejmie ono nie wszystkich, ale świętych. Wskazuje to na położenie akcentu na zbawczy a nie ontyczno-egzystencjalny aspekt zmartwychwstania. Podobną sugestią można zauważyć w niektórych stwierdzeniach Pawłowych (por. Rz 8, 11), chociaż inne wypowiedzi Apostoła wyraźnie wskazują na powszechność zmartwychwstania. Tekst *Didache* niestety urywa się w tym miejscu i nie ma zakończenia, trudno więc o jednoznaczne wyjaśnienie sensu powyższego stwierdzenia. Może ono być odbiciem

² Termin *παρουσία* nie jest w literaturze patrystycznej jednoznacznym określeniem powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię. W pismach Ireneusza i Orygenesesa oznacza on pierwsze najważniejsze 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.

³ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 341.

⁴ Zob. *Didache* 16, 6. Por. O. Gordon, *L'eschatologia della Didache*, w: *Oikoumene. Studi in onore del Concilio Vaticano II*, Catania 1963, s. 121-139.

rozpowszechnionej w II wieku millenarystycznej doktryny głoszącej – w nawiązaniu do literalnego rozumienia Ap 20-21 – tysiącletnie królowanie na ziemi Chrystusa ze sprawiedliwymi po tzw. pierwszym zmartwychwstaniu⁵. Niektórzy badacze przestrzegają jednak przed dopatrywaniem się śladów millenaryzmu w każdym wczesnochrześcijańskim stwierdzeniu o zmartwychwstaniu sprawiedliwych⁶. T.H.C. van Eijk – znawca eschatologii Ojców Apostolskich – uważa, że autor *Didache* miał na celu przeciwstawienie losu świętych i świata (κόσμος), który ma ulec zagładzie⁷. Podkreśla również, że *Didache* jest jedynym pismem pochodzącym ze środowiska Ojców Apostolskich, w którym zmartwychwstanie umarłych stanowi część wizji apokaliptycznej podobnej do tych, które występują u synoptyków, chociaż sam fragment dotyczący zmartwychwstania umarłych (16, 6-8) wykazuje zbieżność raczej z tekstem Pawłowym 1 Tes 4, 16 („Sam bowiem Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archanioła, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi”). W *Didache* brak jedynie aluzji do zmartwychwstania Chrystusa, co mogłoby sugerować silny wpływ żydowskich apokalips na powstanie dzieła.

Autor *Didache* nie posługuje się jeszcze zwrotem „zmartwychwstanie ciała” (ἀνάστασις σαρκός), który jako formuła pojawi się nieco później i znajdzie miejsce w Symbolu Apostolskim⁸, 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. W zachowanych tekstach wczesnochrześcijańskich najstarszym zachowanym świadectwem połączenia wiary w zmartwychwstanie z terminem σάρξ jest przytoczony za wersją Septua-

⁵ Por. *Epistula Barnabae* 15, 4-9; I u s t i n u s, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 40, 51; 80; E u s e b i u s e C a e s a r e a, *Historia ecclesiastica* 3, 28, 2; 7, 25, 2. Zob. A. von H a r n a c k, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Tübingen 1909, s. 186-187; G. E. L a d d, *The Eschatology of the Didache* (rozprawa doktorska nieopublikowana), Harvard 1949, cytowana w: A. P. O’H a g a n, *Material Recreation in the Apostolic Fathers* (Texte und Untersuchungen 100), Berlin 1968, s. 18-30.

⁶ Zob. A. P. O’H a g a n, *Material Recreation*, s. 19-21.

⁷ Por. T. H. C. v a n E i j k, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, (Théologie historique 25), Paris 1974, s. 25-26. Eijk dostrzega tu nawiązanie do współczesnej *Didache* apokalipsy judeochrześcijańskiej *Wniebowzięcie Izajasza*. Por. *Ascensio Isaiae* 4, 14-18.

⁸ Por. H. E. L o n a, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin–New York 1993, s. 264-266; G. a f H ä l l s t r ö m, *Carnis resurrectio: the Interpretation of a Credal Formula*, Helsinki 1988, s. 11.

ginty tekst Hi 19,26 – „wskrzesisz moje ciało”⁹. Natomiast pierwszym autorem, który samodzielnie użył formuły „σαρκὸς ἀνάστασις”, był św. Justyn¹⁰.

Ojcowie Apostolscy podkreślają wzorczo-sprawczą rolę zmartwychwstania Chrystusa wobec powstania z martwych tych, którzy w Niego wierzą¹¹. 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 zmartwychwstania, czyli nowego stworzenia, którego dokona Bóg Stwórca¹² – 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 wspiana Opatrzność Pana, tak że jedno ziarno mnoży się wielokrotnie i przynosi obfite plony”¹³), bądź zaczerpniętych z pogańskiej mitologii (ptak feniks odradzający się z własnych szczątków¹⁴: „Rozważmy znak przedziwny, który znajdujemy w krainach wschodnich, to jest w okolicach Arabii. Jest to ptak, nazywany Feniksem. Będąc jedynym przedstawicielem swego gatun-

⁹ Por. C l e m e n s R o m a n u s, *Epistula ad Corinthios*, 26,3.

¹⁰ Por. I u s t i n u s, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone*, 80,5. Zob. C. S e t z e r, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition*, Boston–Leiden 2004, s. 75.

¹¹ Por. C l e m e n s R o m a n u s, *Epistula ad Corinthios* 24, 1; I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Trallianos* 9, 2; *Epistula Barnabae* 5, 6. Zob. J.N.D. K e l l y, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 342.

¹² Por. C l e m e n s R o m a n u s, *Epistula ad Corinthios* 24, 1.

¹³ 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 ad Corinthios* 26, 2). Por. T.H.C. v a n E i j k, *La résurrection*, s. 53.

¹⁴ 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). Por. R.M. G r a n t, *The Resurrection of the Body [continued]*, „The Journal of Religion” 28(1948), nr 3, s. 194-195.

ku, 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 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?”¹⁵).

Mimo że Klemens, jak zaznaczyłem wcześniej, podkreśla pierwszeństwo zmartwychwstania Jezusa, w jego rozumieniu ostateczne zmartwychwstanie jest nie tyle dziełem Chrystusa, ile 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 łaski¹⁶. W podkreślanii, że zmartwychwstanie jest dziełem Boga Stwórcy (θεμιουργός) 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 Jezusa¹⁷.

Klemens mówiąc o zmartwychwstaniu, raz tylko wyraźnie odnosi je do ciała – cytując tekst Hi 19, 26 – „I wskrzesisz moje ciało, to właśnie, które to wszystko wycierpiało” – w sąsiedztwie innych tekstów biblijnych dotyczących powrotu do życia całego człowieka (Ps 27, 7 – „Wskrzesisz mnie i będę Cię słaawił” oraz Ps 3, 6 – „Położyłem się i zasnąłem; lecz powstałem, bo Ty jesteś ze mną”)¹⁸. Ciało (σάρξ) nie jest tu odróżnione od duszy

¹⁵ C l e m e n s R o m a n u s, *Epistula ad Corinthios* 24-26.

¹⁶ Por. tamże, 26, 1.

¹⁷ Jedyny 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.

¹⁸ Por. C l e m e n s R o m a n u s, *Epistula ad Corinthios*, 26, 3. Zob. H. E. L o n a, *Über die Auferstehung*, s. 29-31.

(ψυχή) na sposób dualizmu pochodzenia hellenistycznego, lecz pojmowane w duchu holistycznej antropologii biblijnej. Zmartwychwstanie ciała na końcu świata jest przez Klemensa rozumiane jako uzupełnienie i dopełnienie nieśmiertelności duszy po okresie między śmiercią i paruzją, a nie jako jej przeciwstawienie.

Współczesny Klemensowi Rzymskiemu Ignacy z Antiochii poświęcił w swoich siedmiu listach niewiele miejsca eschatologii, zwłaszcza eschatologii apokaliptycznej. Jest on pierwszym autorem, który używa terminu παρουσία w znaczeniu pierwszego przyjścia Chrystusa w ciele¹⁹, co oznacza, że czasy, w których żyje, uważa za ostateczne (ἔσχατοι καιροί)²⁰. Nie wiąże też paruzji z sądem na końcu czasów. 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)”²¹. Taka praktyka mogłaby świadczyć o utrzymywaniu 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 doketystami, których van Eijk²² identyfikuje jako pregnostyków o tendencjach judaizujących, odrzucających – co budzi zdumienie – realność zmartwychwstania Chrystusa, niezaprzeczających jednak 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 ἄσώματον)” (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 (ἠγείρεν)²³.

¹⁹ Por. I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Philadelphios* 9, 2; t e n ż e, *Epistula ad Ephesios* 19, 3.

²⁰ Por. I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Ephesios* 11.

²¹ Por. I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Smyrnenses* 5, 3.

²² Por. T.H.C. van E i j k, *La résurrection*, s. 101-102.

²³ I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Smyrnenses* 3, 1-7, 1. Por. H.E. L o n a, *Über die Auferstehung*, s. 39-41.

Termin σάρξ w tym kontekście nadaje zbawczy charakter ziemskiemu życiu Chrystusa oraz realność i historyczną 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 zwodzicieli, 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 wskrzeszę w dniu ostatecznym”). Według Ignacego zmartwychwstanie ludzi w ciele (σάρξ) eucharystycznym²⁴. Ludzi, którzy nie wierzą w cielesne bytowanie i zmartwychwstanie Chrystusa, i nie będą mieli udziału w tym zmartwychwstaniu, nazywa ἄσώματοι, co wskazuje na cielesny charakter powstania z martwych²⁵.

Van Eijk zwraca uwagę, że u Ignacego słowo σάρξ ma sens niemal identyczny z przysłówkiem ἀληθῶς, który występuje często w formułach chrystologicznych tworzącego się symbolu wiary²⁶. Świadczenie początku tego symbolu występuje *expressis verbis* u Ignacego z konkluzją rezurekcyjną, w której zmartwychwstanie Jezusa i wierzących w Niego zostało właśnie określone jako prawdziwe, co w tym kontekście zdaje się być synonimem powrotu do życia w ciele, skoro biblijna koncepcja antropologii upatruje prawdziwy byt człowieka w ciele, a Ignacy jest ponadto zdeklarowanym antydoketystą:

Bądźcie więc głusi, kiedy wam mówią o czymś innym niż o Jezusie Chrystusie z rodu Dawida, Synu Maryi, który naprawdę się narodził, który jadł i pił, naprawdę był prześladowany za Poncjusza Piłata, naprawdę został ukrzyżowany i umarł, a oglądały Go niebo i ziemia, i otchłan. On też naprawdę powstał z martwych (ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν). To Jego Ojciec wskrzesił Go (ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ). Ojciec również na Jego podobieństwo (κατὰ τὸ ὁμοίωμα) i nas, wierzących w Niego (τοὺς πιστεύοντας), wskrzesi (ἐγερῆι) w Jezusie Chrystusie, poza którym nie ma dla nas prawdziwego życia²⁷.

²⁴ Por. I g n a t i u s A n t o c h e n s i s, *Epistula ad Smyrnenses*, 7, 2. Taki sens ma Ignacjańskie określenie Eucharystii – φάρμακον ἀθανάσιον (Epistula ad Ephesios 20, 2).

²⁵ Por. I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Smyrnenses* 2-3; 7, 1.

²⁶ Por. L. B o l i e k, *The Resurrection of the Flesh. A Study of a Confessional Phrase*, Amsterdam 1962, s. 33.

²⁷ I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Trallianos* 9. Por. M.D. G o u l d e r, *Ignatius' „Docetists”*, „Vigiliae Christianae” 53(1999), nr 1, s. 16-30; R.M. G r a n t, *The Resurrection of the Body*, „The Journal of Religion” 28(1948), nr 2, s. 127-128.

W tej wypowiedzi należy zwrócić uwagę na Pawłowe określenie stanu człowieka po zmartwychwstaniu, który będzie charakteryzowało podobieństwo do Jezusa, a także na przekonanie Ignacego, że zmartwychwstanie jest kategorią bardziej religijną niż ogólnobytową, ponieważ dotyczy tych ludzi, którzy wierzą w Chrystusa. W powyższym tekście zwraca jeszcze uwagę użycie w dwóch formach czasownika ἐγείρω (strona bierna w odniesieniu do Syna jako wskrzeszonego przez Ojca i imiesłów strony czynnej w odniesieniu do Ojca jako wskrzeszającego Syna), używanego powszechnie przez pierwszych chrześcijan na określenie czynności powstania z martwych i występującego u Ignacego obok czasownika ἀνίστημι. Oba terminy występują u Ignacego w odniesieniu ogólnym do Jezusa jako całej osoby oraz szczególnym – do Jego ciała. O ile jednak ten drugi czasownik mówi zarówno o Jezusie zmartwychwstałym (τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα)²⁸, jak i wskrzeszonym przez Ojca (ἀνέστησεν ἑαυτὸν)²⁹, o tyle pierwszy wskazuje na rzeczywistego sprawcę zmartwychwstania Chrystusa i ludzi wierzących, jakim jest Bóg Ojciec.

Pochodzące z *Listu do Smyrnian* stwierdzenie Ignacego, że Apostołowie po zmartwychwstaniu Chrystusa „dotknęli Go i uwierzyli, trzymając się Jego ciała i ducha (σῶρξ καὶ πνεῦμα)”³⁰, wskazuje na zgodne z antropologią biblijną powstanie z martwych całego człowieczeństwa Chrystusa, ale kontekst antydoketystyczny nakazuje Ignacemu położyć nacisk na termin σῶρξ 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 Pana Jezusa Chrystusa”³¹. 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

²⁸ Por. I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Romanos* 6, 1.

²⁹ Por. I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Smyrneses* 2, 1. Zob. T.H.C. von E i j k, *La résurrection*, s. 103.

³⁰ I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Smyrneses* 3, 2.

³¹ Tamże, 1, 1.

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 apologety: pojmując powstanie z martwych w kategoriach religijnych a nie filozoficznych. Zdaniem badacza podkreślenie przez Ignacego cielesności zmartwychwstania Chrystusa miało służyć podkreśleniu realności historycznej wydarzenia, a nie przedstawieniu antytezy między ciałem i duszą³².

W duchu niektórych wypowiedzi św. Pawła Ignacy podkreśla, że zmartwychwstanie jest zarezerwowane wyłącznie dla sprawiedliwych, wierzących, że Eucharystia jest Ciałem Chrystusa i praktykujących miłość (ἀγαπᾶν)³³, a przede wszystkim dla męczenników, których cierpieniu powstanie Chrystusa z martwych nadaje szczególny sens³⁴. Zmartwychwstanie jest tu pojmowane wyłącznie w perspektywie teologicznej, a nie ontycznej: jako bezpośrednia konsekwencja zbawczego dzieła Chrystusa i dotyczy tylko tych, którzy podążają tą samą drogą, co On, czyli świętych, zwłaszcza męczenników Nowego Testamentu i proroków Starego Testamentu³⁵. Św. Ignacy jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który nadaje pojęciu ἀνάστασις szerokie znaczenie wstępowania – ἀνατέλλειν³⁶. Van Eijk dostrzega w tym zabiegu wyłączenie terminu z jego oryginalnego kontekstu apokaliptycznego i nadanie mu szerszego, duchowego znaczenia poruszania się ku górze³⁷.

Podsumowując nauczanie św. Ignacego o zmartwychwstaniu należy stwierdzić, że nie porusza on problemu, w jaki sposób dotyczy ono ciała i duszy, czyli nie interesują go implikacje antropologiczne tego aktu. Gdy krytykuje 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 przede

³² Por. T.H.C. van Eijk, *La résurrection*, s. 117-118.

³³ Por. Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Smyrnenses* 7, 1; tenże, *Epistula ad Trallianos* 9, 2.

³⁴ Por. Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Smyrnenses* 5, 3; tenże, *Epistula ad Romanos* 4, 3.

³⁵ Por. Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Philippenses* 5, 2; 9, 1.

³⁶ Por. Ignatius Antiochensis, *Epistula ad Magnesios* 9, 1; tenże, *Epistula ad Romanos* 2, 2.

³⁷ Por. T.H.C. van Eijk, *La résurrection*, s. 124.

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 zmartwychwstania fizycznego absolutnie wszystkich ludzi, pojawi się dopiero u późniejszych autorów, chociaż zbawczy aspekt zmartwychwstania będzie zawsze dominujący.

List do Filipian Polikarpa ze Smyrny – jednego z odbiorców korespondencji Ignacego – mający charakter ekshortacji pastoralnej, jest wyraźnym świadectwem pojawiających się wśród adresatów wątpliwości dotyczących zmartwychwstania ciała, wywołanych prawdopodobnie zniechęceniem opóźniającą 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:

Porzucicie pustą gadaninę i błędy tłumy, a wierzcie w Tego, który wzbudził Pana naszego Jezusa Chrystusa z martwych (τὸν ἐγεῖραντα ... 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 zgorzenia, 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 (μῆτε ἀνάστασιν μῆτε κρίσιν), taki człowiek jest pierwotnym szatana. Dlatego też porzucmy próżne rozważania tłumy i błędne doktryny, a zwróćmy się do tej nauki, którą od początku nam przekazano (ἐπι τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν)³⁸.

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 rów-

³⁸ Polycarpus Smyrnensis, *Epistula ad Philippenses* 2, 1-2. 6, 2. 7, 1-2.

nie realny powrót Chrystusa do życia po zmartwychwstaniu³⁹. Odnośnie do kwestii powszechności zmartwychwstania Polikarp zajmuje stanowisko zbliżone do Pawłowego, czyli zastrzega powstanie z martwych dla sprawiedliwych, ale – podobnie jak Apostoł – ma zapewne na myśli zmartwychwstanie w węższym tego słowa znaczeniu, czyli prowadzące do wiecznej nagrody: „Jeśli spodobamy się Panu w terażniejszości, da nam w zamian całą przyszłość, gdyż obiecał, że wskrzesi nas z martwych, i że jeśli będziemy postępować w sposób godny Jego, wspólnie z Nim królować będziemy, oczywiście jeśli mamy wiarę”⁴⁰.

Męczeństwo św. Polikarpa – pismo z połowy II wieku, o którym należy wspomnieć przy okazji omówionego wyżej listu biskupa Smyrny – zawiera interesujące świadectwo antropologii dualistycznej, służące wyrażeniu zmartwychwstania ciała jako elementu składowego osoby ludzkiej:

Przez swą cierpliwość [Polikarp] zwyciężył niegodziwego urzędnika i tak zdobył wieniec niezniszczalności (ἀφθαρσίας στέφανος; synonim nieśmiertelności). Razem z Apostołami i wszystkimi sprawiedliwymi w przeogromnej radości wielbi teraz Boga Ojca wszechmogącego i błogosławi Pana naszego Jezusa Chrystusa, Zbawcę naszych dusz i Przewodnika ciał naszych (τὸν σωτήρα τῶν ψυχῶν καὶ κυβερνήτην τῶν σωμάτων ἡμῶν)⁴¹;

Błogosławię Cię, że uznałeś mnie godnym tego dnia i tej godziny, kiedy to, zaliczony do Twoich męczenników dostępuję udziału w kielichu Twego Chrystusa, abym mógł też zmartwychwstać na życie wieczne duszy i ciała w niezniszczalności Ducha Świętego (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰώνιου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσία πνεύματος ἁγίου)⁴².

Autor *Męczeństwa* czyni podmiotem zmartwychwstania ciało określane rzeczownikiem σῶμα, a nie σὰρξ, jak to miało miejsce u innych Ojców Apostolskich, chociaż najczęściej stosowaną w tym okresie formułą rezurekcyjną było jeszcze określenie ἀνάστασις νεκρῶν, a nie σαρκός czy σώματος.

Zdecydowane – zapewne sprowokowane rozpowszechnianiem się poglądów doketystycznych – podkreślenie cielesności zmartwychwstania oraz identyczności ciała ziemskiego i zmartwychwstałego pojawiło się wśród Ojców Apostolskich w anonimowym piśmie z połowy II wieku, tzw. *Drugim Liście Klemensa Rzymskiego*, będącym najstarszą zachowaną homilią chrześcijańską, której celem jest zachęta do pokuty:

³⁹ Por. L. B o l i e k, *The Resurrection of the Flesh*, s. 31.

⁴⁰ P o l y c a r p u s S m y r n e n s i s, *Epistula ad Philippenses* 5, 2.

⁴¹ *Martyrium Polycarpi* 19, 2.

⁴² Tamże, 14, 2.

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 ciełe? Trzeba więc, byśmy strzegli ciała jak świątyni Boga, gdyż jak zostaliście powołani w ciełe, tak i w ciełe przyjdziecie. Jeśli Chrystus, Pan nasz i Zbawiciel, który był najpierw duchem, stał się ciałem i tak nas powołał, podobnie i my w tymże ciełe otrzymamy nagrodę⁴³.

Przytoczona wypowiedź jest świadectwem istnienia w pierwotnym Kościele heretyckich prądów antyrezurekcyjnych, negujących zarówno sąd nad ciałem, jak i jego zmartwychwstanie. W przekonaniu autora powyższych słów to w sferze ciała, czyli w doczesnym świecie, określanym w duchu Ewangelii Janowej κόσμος τῆς σαρκός, toczy się walka, której celem jest ostateczna odpłata na sądzie⁴⁴. W powyższym tekście widoczne są cechy pojawiające się w nauczaniu o cielesnym zmartwychwstaniu od połowy II wieku: pierwsze w zachowanej literaturze podkreślenie związku zmartwychwstania Chrystusa z Jego wcieleniem, które staje się argumentem za powszechnym zmartwychwstaniem ludzi w ciełe (zmartwychwstanie Chrystusa nie zostało nawet wspomniane)⁴⁵, a także wyraźne wyeksponowanie elementu cielesnego natury ludzkiej w duchu antropologii dualistycznej, znajdujące odzwierciedlenie w następującym stwierdzeniu: „[...] dusza (ψυχή) jest tym, co wewnątrz, ciało (σῶμα) tym, co na zewnątrz. Jak więc twoje ciało jest widzialne, podobnie i dusza twoja niech się ujawnia w dobrych uczynkach”⁴⁶.

Kontekst wzmianki o zmartwychwstaniu stanowi we wspomnianym piśmie przesłanie moralne, związane z oczekiwaniem na rychły sąd i ostateczną odpłatę, zachęcające do zachowania ciała w czystości, co będzie miało swoje konsekwencje w momencie zmartwychwstania, aczkolwiek ciało może być tutaj synonimem całego człowieka: „[...] bracia, czyńmy wolę Ojca, zachowujmy ciało w czystości (τὴν σάρκα ἀγνήν τηρήσαντες), przestrzegajmy przy-

⁴³ *II Epistula Clementis ad Corinthios* 9, 1-5. Por. *Epistula Barnabae* 21, 1. T.H.C. van Eijk (*La résurrection*, s. 41) uważa pisma Klementyńskie i *Pasterza Hermasa* za związane z sobą świadectwa rzymskiej tradycji eschatologicznej. Por. H.E. L o n a, *Über die Auferstehung*, s. 51-59.

⁴⁴ Por. *II Epistula Clementis ad Corinthios* 5, 4.

⁴⁵ Por. C. S e t z e r, *Resurrection of the Body*, s. 72.

⁴⁶ *II Epistula Clementis ad Corinthios* 12, 4. Van Eijk podejrzewa, że autor *Listu* przez termin σάρξ rozumie bardziej całego człowieka w jego aspekcie zewnętrznym niż zmysłowe ciało przeciwstawione duszy, natomiast terminu σῶμα używa, gdy przeciwstawia ciało duszy (ψυχή). Podkreśla też, że termin σάρξ ma w *Listie* takie bogactwo znaczeniowe, jak σῶμα w teologii Pawłowej. Por. T.H.C. van E i j k, *La résurrection*, s. 80-81.

kazań Pana, a otrzymamy życie wieczne”⁴⁷. Jest to stwierdzenie charakterystyczne dla literatury wczesnochrześcijańskiej, występujące już w *Liście* św. Jakuba (Jk 1, 27 – zamiast terminu σώρξ pojawia się tu zaimek ἐαυτός) i nawiązujące do św. Pawła (1 Kor 3, 16-17; 6, 19; 2 Kor 6, 16 – Paweł używa w tym kontekście rzeczownika σῶμα zamiast σώρξ), a następnie pojawiające się u św. Ignacego⁴⁸ i wreszcie u św. Ireneusza, gdzie ma już wyraźny kontekst materialistyczny w duchu antropologii dualistycznej: „Apostołowie zachęcają do zachowania ciała bez skazy na moment zmartwychwstania i [do osłaniania] duszy przed zniszczeniem”⁴⁹. W omawianym *Drugim Liście Klemensa Rzymskiego* zwrot „zachować ciało w czystości” wydaje się mieć znaczenie: „zachować pieczęć chrztu”, ponieważ – jak autor wielokrotnie podkreśla – chrzest jest początkiem nienagannego życia, które skończy się sądem i odpłatą, polegającą w przypadku zbawionych na przyjęciu przez ciało (σῶρξ) ducha (πνεῦμα), za pośrednictwem którego otrzyma ono wieczne życie i niezniszczalność (ζωή καὶ ἀφθαρσία)⁵⁰. Powyższy zwrot może sugerować położenie szczególnego akcentu na ascezę seksualną, stanowisko autora *Listu* nie zakłada jednak konieczności rozdzielenia dobrej duszy od złego ciała i nie oznacza odrzucenia idei cielesnego zmartwychwstania, jak to miało miejsce u skrajnych enkratytów, z którymi polemizował Klemens Aleksandryjski⁵¹. Trudna do rozstrzygnięcia jest w *Liście* kwestia zmartwychwstania wszystkich czy tylko wybranych. Wydaje się, że według autora *Listu* zmartwychwstanie jest związane z sądem, a więc w szerokim sensie dotyczy wszystkich, a równocześnie jest warunkiem otrzymania nagrody eschatologicznej, czyli ducha i życia wiecznego, czyli w sensie ścisłym dotyczy sprawiedliwych.

Do tradycji rzymskiej należy, obok omówionego powyżej *Drugiego Listu Klemensa Rzymskiego*, powstały ok. 155 r. *Pasterz* – rodzaj apokalipsy przypisywanej Hermasowi, w której również 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 kon-

⁴⁷ *II Epistula Clementis ad Corinthios* 8, 4-6. Por. K.P. D o n f r i e d, *The Theology of Second Clement*, „The Harvard Theological Review” 66(1973), nr 4, 494-498.

⁴⁸ Por. I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistula ad Philadelphios* 7, 2.

⁴⁹ I r e n a e u s, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 41.

⁵⁰ Według św. Pawła πνεῦμα i σώρξ stanowią antytezę, podczas gdy u autora *Listu* – podobnie jak u innych Ojców Apostolskich – zbawienie polega na zjednoczeniu obydwu.

⁵¹ Por. C l e m e n s A l e x., *Stromata* 3, 48, 1-3.

dycji 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 nieskalanym, aby Duch (πνεῦμα), który w nim zamieszkał, dał mu świadectwo, i aby dostało usprawiedliwienia. Bacz, by nie przyszło ci do głowy, że ciało to jest niszczone i byś go nie skalał jakimś nadużyciem. Jeśli skalasz swoje ciało, skalasz i Ducha Świętego. Tak więc jeżeli skalasz swoje ciało, żyć nie będziesz”⁵². Wyraźnie widoczne jest w tym stwierdzeniu znane z *Drugiego Listu Klemensa* moralne uwarunkowanie zmartwychwstania ciała, związane z odpłatą wieczną za „zachowanie ciała w czystości” w życiu ziemskim⁵³. Podobnie jak w poprzednim dziełku, u 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 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 (κατῳκησεν)⁵⁴.

Powyższy tekst dowodzi, że głównym 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). Niewykluczone, że takie podejście wiąże się z charakterystycznym dla pierwotnego chrześcijaństwa pojmowaniem chrztu jako powstania ze śmierci grzechu i uznawaniem ochrzczonych za już zmartwychwstałych, a więc w jakimś sensie niezniszczalnych: „Dopóki człowiek bowiem nie nosi

⁵² Zob. H e r m a s, *Pastor* 60, 1-2 (Similitudo 5, 7, 1-2).

⁵³ Por. L. B o l i e k, *The Resurrection of the Flesh*, s. 26; H.E. L o n a, *Über die Auferstehung*, s. 76-78.

⁵⁴ Zob. tamże 59, 4-7 (Similitudo 5, 6, 4-7).

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)”⁵⁵. W przekonaniu van Eijka w dziele Hermasa, należącym do literatury judeochrześcijańskiej, termin σάρξ oznacza – na wzór terminologii biblijnej – całego człowieka z podkreśleniem jego aspektu zewnętrznego, w którym powinien mieszkać Duch, nie oznacza natomiast ciała przeciwstawianego duszy, zresztą kwestie antropologiczne zupełnie go nie interesują. Autor *Pasterza* podkreśla identyczność osoby ludzkiej, określonej jako σάρξ, w obecnym życiu i na sądzie. Cały człowiek odpowiada za swoje akty moralne, a ciało jest podmiotem moralnej odpowiedzialności⁵⁶.

W połowie II wieku prawdopodobnie w Syrii powstał również *List Pseudo-Barnaby*. Eschatologia autora tego pisma, związanego prawdopodobnie ze środowiskiem aleksandryjskim, zbudowana jest – podobnie jak u innych Ojców Apostolskich – na przekonaniu, że czasy eschatologiczne trwają (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις)⁵⁷. Charakteryzuje ją millenaryzm w postaci odmiennej od azjatyckiej. Barnaba nie uznaje podwójnego zmartwychwstania – na początku millenium i przez sąd ostatecznym. Według niego jedno zmartwychwstanie poprzedza sąd ostateczny i jest mu ściśle podporządkowane⁵⁸. Millenium jest zastąpione wiecznością, w której trwa nowe stworzenie, obejmujące przekształcone elementy materialne (słońce, księżyc, gwiazdy)⁵⁹. Zmartwychwstanie Chrystusa, którego kontynuacją jest powszechne zmartwychwstanie jako zwycięstwo nad śmiercią⁶⁰, stanowi dla Barnaby konsekwencję Jego wcielenia⁶¹. Idea ta powróci u Ireneusza⁶².

⁵⁵ Por. H e r m a s, *Pastor* 93, 3-4 (Similitudo 9, 16, 3-4).

⁵⁶ Por. T.H.C. van E i j k, *La résurrection*, s. 93-95.

⁵⁷ Zob. *Epistula Barnabae* 4, 9; tamże, 16, 5.

⁵⁸ Zob. tamże, 21, 1. Podobne formuły spotykamy u Ireneusza i Teofila z Antiochii. W takim ujęciu badacze, począwszy od J. Daniélou, dopatrują się zasad kierujących katechezą judeochrześcijańską, w której nauczanie o zmartwychwstaniu poprzedzało nauczanie o sądzie jako konieczny jego warunek.

⁵⁹ Por. *Epistula Barnabae* 15, 5. Por. *Il Millenarismo – testi dei secoli I-II*, red. C. Nardi, Fiesole 1995, s. 39-42.

⁶⁰ Dla Pseudo-Barnaby zmartwychwstanie jako warunek sądu dotyczy wszystkich, a nie tylko chrześcijan. 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.

⁶¹ Por. *Epistula Barnabae* 6, 7-14; tamże, 5, 10-11. Zob. H.E. L o n a, *Über die Auferstehung*, s. 43-49.

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) [...]”⁶³.

Między 160. a 170. rokiem powstała *Homilia paschalna* Melitona, biskupa Sardes, której autor, polemizując z gnostyckim doketyzmem i dając syntetyczny wykład pierwotnej chrystologii, przedstawia Chrystusa jako prawdziwego Boga i człowieka oraz omawia dokonane przez Niego dzieło odkupienia ludzi. Zmartwychwstanie Chrystusa jest dla Melitona koronnym argumentem przemawiającym za boskością Mesjasza, co wyraża w formule chrystologicznej wielokrotnie powracającej w *Homilii* w charakterystycznych dla stylu dzieła litanijnie powtarzanych paralelizmach:

śmiertelna i nieśmiertelna jest tajemnica Paschy [...] zniszczalna przez zabicie baranka, niezniszczalna przez życie Pana; śmiertelna przez pogrzebanie w ziemi, nieśmiertelna przez powstanie z martwych (ἀθάνατος διὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν) [...] złożony na ofiarę jak owca i pogrzebany jak człowiek, powstał z martwych jak Bóg (ὡς ἄνθρωπος ταφείς, ἀνέστη ἐκ νεκρῶν ὡς θεός), gdyż z natury był Bogiem i człowiekiem [...] człowiekiem, jako że jest pogrzebany, Bogiem, jako że zmartwychwstaje (καθ’ ὃ θάπτεται ἄνθρωπος, καθ’ ὃ ἀνίσταται θεός)⁶⁴.

W duchu atydoketystycznym Meliton podkreśla rolę wcielenia Chrystusa, a z ciała narodzonego, cierpiącego i zmartwychwstałego czyni właściwe miejsce dokonania zbawienia człowieka od śmierci, ponieważ to właśnie ciało podlega przemijaniu i zniszczeniu:

To On [Chrystus] przybył z nieba na ziemię dla tego, który cierpiał [czyli człowieka], w niego się też przyodział w łonie Dziewicy, skąd wyszedł człowiekiem. Przez ciało zdolne do cierpienia (διὰ τοῦ παθεῖν δυναμένου σώματος) przyjął na siebie cierpienia cierpiącego i zniszczył cierpienia ciała (κατέλυσεν τὰ τῆς σαρκὸς πάθη), a przez swego ducha nie znającego śmierci zabił śmierć ludobójczą. [...] On to z Dziewicy wziął ciało (σαρκῶθεός), On na krzyżu zawisł, On w ziemi został pogrzebany, On z martwych powstał (ἐκ νεκρῶν ἀνασταθεός), On na wyżyny niebieskie wstąpił⁶⁵.

Powyższe teksty świadczą, że Melito stosował terminy *σῶμα* i *σάρξ* zamiennie. O zmartwychwstaniu ludzi, a tym bardziej o charakterze ciała zmart-

⁶² Por. I r e n a e u s, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 38-39.

⁶³ *Epistula Barnabae* 5, 6-7. Zob. T.H.C. van E i j k, *La résurrection*, s. 35.

⁶⁴ M e l i t o S a r d e n s i s, *De Pascha* 2. 3. 8. 9.

⁶⁵ Por. tamże, 66.70.

wychwstałego autor *Homilii* szczegółowo nie mówił, jego celem było przede wszystkim ukazanie natury Boskiej Chrystusa ujawniającej się w pokonaniu śmierci przez własne zmartwychwstanie. Zaznaczał jednak wielokrotnie, że dzieło zbawcze Chrystusa zostało dokonane „dla człowieka” (διὰ τὸν ἄνθρωπον)⁶⁶. Wspominał kilkakrotnie o cudach wskrzeszenia umarłych i pogrzebanych ludzi podczas ziemskiej misji Chrystusa⁶⁷, a w zakończeniu włożył w usta powstałego z martwych Chrystusa zapowiedź: „Ja – zmartwychwstanie wasze (ἐγὼ ἡ ἀνάστασις ὑμῶν). [...] To ja was wskrzeszę moją prawicą (ἐγὼ ὑμᾶς ἀναστήσω διὰ τῆς ἐμῆς δεξιᾶς)”⁶⁸.

II. U ŚW. JUSTYNA I PSEUDO-JUSTYNA

Literaturę 2. połowy II wieku tworzą w dużej części dzieła apologetyczne, które cechuje bardziej zaawansowana refleksja teologiczna, wywołana zarówno atakami pogan nierozumiejących nowej religii, jak i koniecznością uświadamiania samych chrześcijan⁶⁹. Pojawiają się w niej akcenty antropologiczne, nawiązujące do greckiej myśli filozoficznej, podkreślające dychotomizm natury ludzkiej, złożonej z dwu elementów: ciała (σᾶρξ, σῶμα) i duszy-ducha (ψυχή, πνεῦμα)⁷⁰. Wyraźne mówienie 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 wieku⁷¹.

⁶⁶ Por. tamże, 66. 100-102. Zob. T.T. Forsyth, *Dramatic Proclamation of the Gospel: Homily on the Passion by Melito of Sardes*, „The Greek Orthodox Theological Review” 37(1992), s. 153.

⁶⁷ Por. Melito Sardensis, *De Pascha* 78. 89-90. 101.

⁶⁸ Por. tamże, 103.

⁶⁹ Por. B. Pouderon, J. Doré, *Les Apologues chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998; M. Szram, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 75-76; S. Kalinkowski, *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II-V w.). Zarys rozwoju*, w: A. Tenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 5-23.

⁷⁰ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 129.

⁷¹ Por. H.J. Marrou, *La résurrection des morts et les apologistes des premiers siècles*, „Lumière et vie” 3(1952), s. 83-92.

Za najważniejszego przedstawiciela nurtu apologetycznego w zakresie nauki o zmartwychwstaniu ciała należy uznać Atenagorasa z Aten, autora pierwszego zachowanego w całości traktatu *De resurrectione mortuorum*. Ponieważ dziełko to reprezentuje już nurt szerszego monograficznego podejścia przez pisarzy wczesnochrześcijańskich do problematyki rezurekcyjnej, pozostawiamy je poza polem badawczym niniejszego opracowania. Zajmiemy się natomiast nauką rezurekcyjną w pismach najwybitniejszego apologety II wieku – Justyna (ok. 100-165), współczesnego niekórym z omówionych Ojców Apostolskich i kończącego niejako okres poprzedzający powstanie kilku ważnych traktatów o zmartwychwstaniu. Pod nazwiskiem Justyna przetrwały zresztą fragmenty pierwszego znanego nam dziełka *De resurrectione*, zwiastującego powstanie następnych. Stanie się ono również przedmiotem naszej szczególnej uwagi.

W *Apologiach* i *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyn – z racji specyfiki gatunkowej tych dzieł oraz ich szczególnych adresatów – poruszał kwestię zmartwychwstania w sposób okazjonalny i pobieżny, a nie zasadniczy i całościowy, podobnie jak to czynili Ojcowie Apostolscy. Niemniej jednak z 13 krótkich fragmentów powyższych dzieł, w których Justyn wspomina tematykę rezurekcyjną⁷², wyłania się kilka istotnych tez, dających wyobrażenie o poglądach apologety i umożliwiających rekonstrukcję w miarę spójnej nauki⁷³. W przekonaniu Justyna po śmierci dusze nie idą do nieba, ale oczekują powtórnego przyjścia Chrystusa oraz sądu. Odbywa się to w bliżej nieokreślonym miejscu, którego cechy są dostosowane do ludzi dobrych i złych⁷⁴. Po paruzji – zgodnie z wyznawanym przez Justyna millenaryzmem⁷⁵ – nastąpi „święte zmartwychwstanie” (ἀγία ἀνάστασις), czyli zmartwychwstanie sprawiedliwych⁷⁶, z którymi Jezus będzie królował przez tysiąc lat w odnowionej Jerozolimie⁷⁷. Potem nastąpi powszechne zmartwychwstanie (καθολικὴ ἀνάστασις), śmierć zostanie pokonana, a ludziom będzie przy-

⁷² Por. I u s t i n u s, *Apologia I* 8, 4; 10, 2; 18, 6-19, 7; 21, 6; 42, 4; 52; 57, 2-3; t e n ż e, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 25, 6-26, 1; 45; 46-47; 69; 80-81; 113, 1-4.

⁷³ Por. G. D o r i v a l, *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; L.W. B a r n a r d, *Justin Martyr's Eschatology*, „Vigiliae Christianae” 19(1965), s. 86-98.

⁷⁴ Por. I u s t i n u s, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 80; 5, 3.

⁷⁵ Por. *Il Millenarismo*, s. 119-126; L.W. B a r n a r d, *Justin Martyr's*, s. 92-95.

⁷⁶ Por. I u s t i n u s, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone*, 113.

⁷⁷ Por. tamże, 81; H.E. L o n a, *Über die Auferstehung*, s. 105-109.

wrócona bytowa integralność⁷⁸. Następnie dokona się sąd. Ludzie źli zostaną poddani karze wiecznego ognia. Natomiast sprawiedliwi odziedziczą życie wieczne, cechujące się nieśmiertelnością (ἀθανασία), niecierpiętlivością (ἀπάθεια), wolnością od kary (ἀλυπία) i niezniszczalnością (ἀφθαρσία), które to cechy wyraźnie odnoszą się do sfery cielesnej, stanowiąc zaprzeczenie jej ziemskiego stanu⁷⁹. Schemat wydarzeń pośmiertnych obejmuje więc, według Justyna, następujące etapy: zmartwychwstanie sprawiedliwych i ich tysiącletnie królowanie z Chrystusem, zmartwychwstanie powszechne, czyli dołączenie do grona zmartwychwstałych ludzi grzesznych, wreszcie sąd, którego skutkiem dla sprawiedliwych będzie nabycie szczególnych cech, których nie posiadają grzesznicy skazani na karę wiecznego ognia. Ich powstanie z martwych będzie miało zupełnie inny charakter niż sprawiedliwych, trudno wręcz określać je tym mianem. Pierwsze zmartwychwstanie millenarystyczne w ogóle ich nie dotyczy, drugie ostateczne jest powstaniem do niekończącego się umierania. Mamy tu więc do czynienia ze spotykanym już wielokrotnie wcześniej teologicznym ujęciem zmartwychwstania na usługach soteriologii.

W antropologii i eschatologii Justyna można wyraźnie dostrzec wpływ helleńskiego dualizmu, jednak bez postępowania roli ciała. Apologeta podkreśla, że kara i nagroda wieczna będą dotyczyły zarówno ludzkich ciał (σάρξ), jak i dusz⁸⁰. 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 odziedziczyć nieśmiertelnością rozłożone w ziemi ciała ludzkie⁸¹. Z arsenału argumentów biblijnych, oprócz tekstów nowotestamentalnych (Łk 18, 27; 1 Kor 15, 53; 2 Tm 2, 12), wykorzystuje Justyn starotestamentalne prorocтва (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, odziedzi w niezniszczalność⁸². Przywołuje

⁷⁸ Por. I u s t i n u s, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 60.

⁷⁹ Por. tamże, 45-47; I u s t i n u s, *Apologia I* 10, 2; 42, 4; 57, 2-3.

⁸⁰ Por. I u s t i n u s, *Apologia I* 8, 4.

⁸¹ Por. tamże, 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. T a t i a n u s, *Oratio ad Graecos* 6; T h e o p h i l u s A n t i o c h e n s i s, *Ad Autolyicum* 1, 8. Zob. J.N.D. K e l l y, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 344.

⁸² Por. I u s t i n u s, *Apologia I* 52.

cuda Jezusa, który uzdrawiając ślepych, głuchych i chromych, oraz wskrzeszając zmarłych, zapowiedział w ten sposób powszechne zmartwychwstanie ludzi w nienaruszonym stanie ich ciał (ὀλόκληροι)⁸³.

Justyn, podobnie jak wcześniej niektórzy Ojcowie Apostolscy, jest także 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 i podobni im heretycy żydowski⁸⁴.

Fakt negowania w II wieku 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 wieku dzieł poświęconych wyłącznie kwestii powstania z martwych. Pierwszy zachowany częściowo traktat poświęcony tej tematyce, zatytułowany właśnie *O zmartwychwstaniu*, powstał prawdopodobnie pod koniec II wieku w Rzymie. Przypisywany Justynowi, ale przez większość badaczy uznany przynajmniej częściowo za nieautentyczny⁸⁵, zachował się we fragmentach w *Sacra Parallela* Jana Damasceńskiego⁸⁶.

⁸³ Por. tamże, 69.

⁸⁴ Por. I u s t i n u s, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 80, 3-4; 35. Zob. G. D o r i v a l, *Justin*, s. 108. 113; M. B l a c k, *The Patristic Account of Jewish Sectarianism*, „Bulletin of the John Rylands Library” 41(1959), s. 285-303; G. V i s o n a, *S. Giustino, Dialogo con Trifone*, Milano 1988, s. 262.

⁸⁵ Przeciw autentyczności autorstwa Justyna wypowiedzieli się w porządku chronologicznym: A. H a r n a c k, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. II/1, Leipzig 1896, s. 508; A. P u e c h, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, Paris 1928, s. 169-170; G. A r c h a m b a u l t, *Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un „Peri anastaseos” attribué à Justin l'Apologiste*, RPh 29(1905), s. 73-93; F.R. M o n t - g o m e r y H i t c h c o c k, *Loof's Asiatic Source (I QA) and the Pseudo-Justin „De resurrectione”*, ZNTW 36(1937), s. 35-60; H.E. L o n a, *Ps. Justinus „De resurrectione” und die altchristlichen Auferstehungsapologetik*, „Salesianum” 51(1989), s. 691-768; t e n z e, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zu frühchristlichen Eschatologie*, Berlin 1993; C. M u n i e r, *L'Apologie de Saint Justin, philosophe et martyr*, Fribourg 1994, s. 145; A. W h e a l e y, *Pseudo-Justin's „De resurrectione”: Athenagoras or Hippolytus?*, „Vigiliae Christianae” 60(2006), s. 420-430. Za Justynowym autorstwem traktatu opowiadają się natomiast: B. P r i - g e n t, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité contre toutes les*

Autor 10. paragrafu omawianego *De resurrectione*, podobnie jak autor *Apologii* i *Dialogu*, zwraca uwagę na istnienie chrześcijan niewierzących w zmartwychwstanie, w przeciwieństwie jednak do treści zawartych w autentycznych dziełach Justyna zalicza tych, którzy odrzucają doktrynę „o przekształceniu niszczonego w niezniszczalne”, do judeochrześcijan. B. Pouderon wyklucza z tej grupy nazirejczyków i elkazaitów, dostrzegając w niej szymonian. W grę mogliby jeszcze wchodzić niektórzy ebionici, mieszający zmartwychwstanie ciała z wiecznym trwaniem duszy⁸⁷. 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 Chrystusa⁸⁸.

W omawianym traktacie zmartwychwstanie ciała nie jest – jak to można zauważyć w literaturze judaistycznej i w niektórych pismach Ojców Apostolskich o charakterze judeochrześcijańskim (np. w *Didache*), a także w tekstach millenarystycznych – podporządkowane ostatecznemu sądowi, i dotyczy dobrych i złych, autor odchodzi więc od ściśle teologicznego rozumienia zmart-

hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première apologie, Paris 1964, s. 36-61; A. W a r t e l l e, *Saint Justin, philosophe et martyr: De la Résurrection*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé” 52(1993), s. 66-82; B. P o u d e r o n, *Le contexte polémique du „De Resurrectione” attribué à Justin: destinataires et adversaires*, „Studia patristica” 31(1997), s. 143-166; S. S a n c h e z, *Du bénéfice du „De Resurrectione”*, „Revue biblique” 108(2001), s. 73-100. 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. opowiada się za trychotomicznym podziałem człowieka: „dusza – ciało – duch”. Zob. G. D o r i v a l, *Justin*, s. 114-118.

⁸⁶ Jan Damasceński cytuje 3 fragmenty traktatu: pierwszy odpowiada paragrafom 1-8; drugi – paragrafowi 9.; trzeci – 10. Por. P s e u d o - G i u s t i n o, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, red. A. D'Anna, wstęp E. Norelli, Brescia 2001, s. 19-20; M. H e i m g a r t n e r, *Pseudojustin über die Auferstehung: Text und Studie*, (Patristische Texte und Studien), Berlin 2001; *Pierwsi apologeti greccy*, tłum. i opr. L. Misiarczyk, (Biblioteka Ojców Kościoła 24), Kraków 2004, s. 164; G. D o r i v a l, *Justin*, s. 114.

⁸⁷ Por. B. P o u d e r o n, *Le contexte polémique*.

⁸⁸ Por. P s e u d o - I u s t i n u s, *De resurrectione* 2; 5-8.

wychwstania, nie wiąże go tylko z losem ludzi sprawiedliwych i nie utożsamia ze zbawieniem. Zresztą autor traktatu, co może dziwić w porównaniu z pewnym nauczaniem Justyna, nie odwołuje się w ogóle do poglądów milenarystycznych. Zdaniem Dorivala mogło to wynikać z chęci przedstawienia elementów doktryny wspólnych dla wszystkich chrześcijan, bez podkreślania poglądów jednej z grup judeochrześcijańskich, ponadto francuski badacz zwraca uwagę, że kontekst millenarystyczny został wprawdzie uwzględniony szeroko w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, ale niemal całkowicie przemilczany w *Apologii*, skierowanej do adresatów pogańskich⁸⁹.

Dla autora traktatu wcielenie i zmartwychwstanie Chrystusa, podobnie jak Jego cuda uzdrowień, są głównym argumentem przemawiającym za szczególną wartością, jaką w oczach Boga ma ludzkie ciało⁹⁰. Przesłanek przemawiających za możliwością zmartwychwstania ciała, szuka autor dziełka także w filozofii greckiej. 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 możliwym⁹¹. W przekonaniu stoików cztery elementy – ogień, woda, powietrze i ziemia – mogą mieszać się wielokrotnie w tych samych proporcjach, w jakich istnieją w ludzkich ciałach⁹². W opinii epikurejczyków wieczne atomy mogą układać się dowolnie, czyli również są w stanie odtworzyć ludzkie ciało⁹³. 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 ciału⁹⁴.

⁸⁹ Por. G. D o r i v a l, *Justin*, s. 117-118.

⁹⁰ Por. P s e u d o - I u s t i n u s, *De resurrectione* 9, 3.

⁹¹ Por. tamże, 6, 4.

⁹² Por. tamże, 6, 5.

⁹³ Por. tamże, 6, 7. Zob. H. P i e t r a s, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 56.

⁹⁴ Zob. P s e u d o - I u s t i n u s, *De resurrectione* 5. Por. I u s t i n u s, *Apologia I* 18, 6-19, 4.

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 ducha. Te trzy elementy zostaną zbawione u tych, którzy mają szczerą nadzieję i nienaruszoną wiarę w Boga”⁹⁵. W świetle powyższych słów, nawiązujących wyraźnie do trychotomicznej antropologii Pawłowej (1 Tes 5, 23), ciało, mimo pełnienia 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 argument współdziałania 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 sprawiedliwości”⁹⁶. Ciało zmartwychwstałe zachowa, w przekonaniu autora traktatu, swoją ziemską integralność. Będzie nadal posiadało organy seksualne, co nie musi wcale pociągać za sobą konieczności współżycia i płodzenia dzieci, zgodnie z zapowiedzią Jezusa w Łk 20, 35-36⁹⁷.

⁹⁵ Pseudo-Iustinus, *De resurrectione* 10, 1: „'Ανάστασις 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.

⁹⁶ Pseudo-Iustinus, *De resurrectione* 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’ ἀμφοτέρω ἐλούσαντο καὶ ἀμφοτέρω τὴν δικαιοσύνην εἰργάσαντο”. Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła*, s. 56.

⁹⁷ Por. Pseudo-Iustinus, *De resurrectione* 2-3. Por. G. Dorival, *Justin*, s. 117.

PODSUMOWANIE

Podsumowując sposób przedstawienia kwestii ciała zmartwychwstałego w pismach Ojców Apostolskich i św. Justyna, można sformułować następujące wnioski uogólniające:

1. Przekonanie o zmartwychwstaniu Chrystusa jest przekazywane 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 ciału ludzkiemu wyjątkową godność, a także podkreślanie roli Boga Ojca jako Autora nowego stworzenia w czasach ostatecznych, który ponownie okaże swoją kreacyjną moc.

2. Powszechność zmartwychwstania jako aktu poprzedzającego sąd ostateczny nie budzi wątpliwości autorów tego okresu, wolą jednak oni podkreślać teologiczne znaczenie i zbawczy kontekst zmartwychwstania, czyli w duchu Pawłowym rozumieją je w sensie ścisłym jako uzyskanie nowego życia w całej pełni przez ludzi sprawiedliwych.

3. U niektórych autorów, zwłaszcza u Justyna, daje o sobie znać kontekst millenarystyczny, sugerujący istnienie jednego zmartwychwstania dla sprawiedliwych do życia w tysiącletnim, jeszcze ziemskim, ale już odnowionym królestwie, które to zmartwychwstanie zostanie dopełnione uzyskaniem przez ludzi nowych cech dostosowanych do życia wiecznego, możliwych do otrzymania dopiero po przywróceniu do życia w czasach ostatecznych wszystkich pozostałych ludzi, zasługujących na wieczną karę.

4. Istotne jest w tym czasie duchowe rozumienie zmartwychwstania. Uważano, że rozpoczyna się ono właściwie na chrzcie, a w czasach ostatecznych zostanie tylko potwierdzone i dopełnione przez powrót do życia ludzkich ciał. Ważne jest moralne uwarunkowanie otrzymania nowego pełnego życia. Dostąpią go ci, którzy „zachowają ciało w czystości”, czyli będą wierni w ziemskim życiu łasce otrzymanej na chrzcie.

5. Autorów tego okresu nie interesuje zbytnio antropologia. Od połowy II wieku występuje niemal powszechnie dualizm pochodzenia helleńskiego, 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 wieku, 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 za pomocą filozoficznej terminologii greckiej.

6. Autorzy chrześcijańscy do połowy II wieku posługują się najczęściej na określenie zmartwychwstania zwrotem „ἀνάστασις νεκρῶν”, a gdy mają na myśli ciało zmartwychwstałe, częściej używają terminu „σάρξ” niż „σῶμα”, chociaż terminy mają zbliżony zakres znaczeniowy i bywają używane zamiennie.

7. Pisarze tego okresu nie zastanawiają się szczegółowo nad cechami ciała zmartwychwstałego. Przede wszystkim podkreślają jego nieśmiertelność (ἀθανασία) i niezniszczalność (ἀφθαρσία).

8. Większość dzieł z omawianego czasu zawiera krytykę poglądów doketystycznych bądź odrzucających zmartwychwstanie, co świadczy o istnieniu w Kościele od początku nurtu kwestionującego możliwość powrotu ludzkiego ciała do życia.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- C l e m e n s R o m a n u s, *Epistula ad Corinthios*, SCh 167, PSP 45, s. 23-55.
Didache, SCh 248, PSP 45, s. 56-65.
Epistula Barnabae, SCh 172, PSP 45, s. 112-134.
II Epistula Clementis ad Corinthios, PSP 45, s. 212-221.
H e r m a s, *Pastor*, SCh 53 bis, PSP 45, s. 135-211.
I g n a t i u s A n t i o c h e n s i s, *Epistulae*, SCh 10, PSP 45, s. 66-95.
I u s t i n u s, *Apologiae*, Saint Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, ed. Ch. Munier, Fribourg 1995, BOK 24, s. 207-284.
I u s t i n u s, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, Justin, *Dialogue avec Tryphon*, ed. G. Archambault, t. 1-2, Paris 1909, POK 4.
Martyrium Polycarpi, SCh 10, PSP 45, s. 105-111.
M e l i t o S a r d e n s i s, *De Pascha*, SCh 123, PSP 45, s. 222-243.
P o l y c a r p u s S m y r n e n s i s, *Epistula ad Philippenses*, SCh 10, PSP 45, s. 96-102.
P s e u d o - I u s t i n u s, *De resurrectione*, A. D'Anna, Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001.

OPRACOWANIA

- B o l i e k L., *The Resurrection of the Flesh. A Study of a Confessional Phrase*, Amsterdam 1962.
- E i j k T.H.C. van, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, (Théologie historique 25), Paris 1974.
- G i o r d a n o O., *L'escatologia della Didache*, w: *Oikoumene. Studi in onore del Concilio Vaticano II*, Catania 1963, s. 121-139.
- O' H a g a n A.P., *Material Recreation in the Apostolic Fathers*, (Texte und Untersuchungen 100), Berlin 1968.
- H ä l l s t r ö m G. af, *Carnis resurrectio: the Interpretation of a Credal Formula*, Helsinki 1988.
- K a l i n k o w s k i S., *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II-V w.). Zarys rozwoju*, w: *A t e n a g o r a s z A t e n, Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 5-23.
- L o n a H.E., *Ps. Justinus „De resurrectione” und die altchristlichen Auferstehungsapologetik*, „Salesianum” 51(1989), s. 691-768.
- L o n a H.E., *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin–New York 1993.
- Il Millenarismo – testi dei secoli I-II*, red. C. Nardi, Fiesole 1995.
- La résurrection chez les Pères*, red. J.M. Prieur, (Cahiers de Biblia Patristica 7), Strasbourg 2003.
- P o u d e r o n B., D o r é J., *Les Apologues chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998.
- P i e t r a s H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.
- S e t z e r C., *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition*, Boston–Leiden 2004.

THE RESURRECTED BODY
IN THE TEACHINGS OF APOSTOLIC FATHERS
AND OF ST JUSTIN

S u m m a r y

The article presents the teaching about the resurrected body in the 2nd century A. D. (Apostolic Fathers, Justin, Pseudo-Justin), up to the moment of the appearance of the first treatises devoted exclusively to resurrection; they were written by Athenagoras, Tertulian or Origen at the break of the 2nd century.

On the basis of analysis of source texts the author puts forth the following theses:

1. The conviction about Christ's resurrection was transmitted as one of the main truths of faith that prophesized raising of the dead, although the argument also appeared that referred to the Incarnation of Logos as the event giving the human body exceptional dignity, as well as stressed the role of God the Father as the Author of the new creature in the ultimate times.

2. Universality of resurrection as an act preceding the last judgment did not raise doubts in the authors of that period; however, they stressed rather the theological meaning and the salutary context of resurrection – that is, they understood it in the strict sense as the fact that just people will gain a new life in its fullness.

3. In some authors, especially in St Justin, the millenary context can be seen, suggesting the existence of resurrection for the just, who will live in a thousand-year kingdom that will still be an earthly, but already renewed one; this resurrection will be supplemented by the fact that people will gain new features, proper for eternal life, which can be received only after bringing back to life all the remaining people deserving eternal punishment in ultimate times.

4. In the discussed period spiritual understanding of resurrection was important. It was believed that in fact it begins with the baptism, and in ultimate times it only will be confirmed and supplemented by returning to human bodies. Moral conditions for receiving the new full life were important. Only those ones would attain it who would 'keep their bodies chaste'; that is who would be faithful in their earthly lives to the grace received at the baptism.

5. The authors writing in that period were not particularly interested in anthropology. From the middle of the 2nd century the dualism of Hellenic origin was in fact typical. It emphasized that man consists of an immortal soul and a mortal body; however, this relation is not commented on so widely as in later apologetic writings.

6. Christian authors of the first two centuries A. D. most often used the phrase „ἀνάστασις νεκρῶν” for describing resurrection, and when they meant the resurrected body they more frequently used the term „σῶμα” than „σάρξ”, although these terms had similar meanings and they were used interchangeably.

7. Authors of that period did not consider the features of the resurrected body in detail. First of all they emphasized its immortality (ἀθανασία) and imperishableness (ἀφθαρσία).

8. Most works coming from the discussed period contain criticism of the doketistic views or ones rejecting resurrection, which proves that from the very beginning there was a current in the Church that questioned the possibility that the human body could return to life.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: ciało, zmartwychwstanie, eschatologia, antropologia, Ojcowie Apostolscy, Apologetci wczesnochrześcijańscy.

Key words: body, resurrection, eschatology, anthropology, Apostolic Fathers, early-Christian apologists.