

Andrzej Dańczak

Zmartwychwstanie umarłych w XX-wiecznej myśli prawosławnej

Studia Elbląskie 6, 85-102

2004/2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZMARTWYCHWSTANIE UMARŁYCH W XX-WIECZNEJ MYŚLI PRAWOSŁAWNEJ

Zmartwychwstanie umarłych należy do centralnych prawd wiary. Jest podstawą eschatologicznej nadziei. Kościół zachodni na skutek rozwoju doktrynalnego przez długi czas skupiał swoją refleksję nad losem człowieka indywidualnego. Istotnym momentem pozostaje publikacja bulli *Benedictus Deus* w 1336 roku, która na Zachodzie ostatecznie zmienia w tej kwestii perspektywę patrzenia na eschatologię. Do ujęcia powszechnego, tak bardzo obecnego w myśli I. tysiąclecia, powróciliśmy stosunkowo niedawno — wraz z *Nouvelle théologie*¹ a praktycznie dopiero poprzez perspektywę ukazaną w *Lumen gentium*. Wschód, przeciwnie, pozostał w kontekście perspektywy eschatologii powszechnej — nie publikował nowych orzeczeń dogmatycznych, pozostając na tekście *Credo* i orzeczeniach soborów I. tysiąclecia chrześcijaństwa. Prawosławna dogmatyka w kwestii eschatologii ogranicza się właściwie do dogmatów mówiących o paruzji, sądzie i zmartwychwstaniu przy końcu czasów. Sama zaś prawda o zmartwychwstaniu była tam zawsze obecna jako centrum eschatologii i nie tylko jej. Wiek XX przyniósł jednak jej „renesans”, szczególnie jeżeli chodzi o pewne akcenty.

Spoglądając wstecz trzeba powiedzieć, że całe prawosławie nacechowane jest z pewnością centralną pozycją prawdy o zmartwychwstaniu. „Chrystus zmartwychwstał, moja radości” — tak witał wszystkich napotkanych ludzi św. Serafin z Sarowa². W dużej mierze wyraża to ducha samego prawosławia. Pozostało w tym wiele z radosnego przesłania pierwotnego Kościoła. Także refleksja teologiczna żywo pozostaje związana z myślą greckich ojców Kościoła; w dużej mierze będąc jej kontynuacją. Zmartwychwstanie jest podstawową perspektywą pojedynczego człowieka, jest ono także perspektywą o charakterze powszechnym — dotyczy całego Kościoła i w ostatecznym wymiarze całej ludzkości. P. Evdokimov mówi o „oczekiwaniu ostatniej wiosny”³.

¹ Por. klasyczne już dzisiaj rozważania H. de Lubaca w jego *Katolicyzmie*, Kraków 1988, s. 91 nn.

² Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 13.

³ Por. tamże, s. 395.

I. ZNAK ZMARTWYCHWSTAŁEGO CHRYSYUSA

Podstawą wszelkiej refleksji na temat zmartwychwstania umarłych jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Widziane jest ono przy tym bardzo szeroko — szczególnie w powiązaniu z tajemnicą wcielenia.

Zmartwychwstanie Jezusa jest zaszczepieniem pełni życia uschniętemu drzewu, do jakiego można porównać rodzaj ludzki. Kenoza Syna doprowadzona do ekstremum w wydarzeniu Krzyża zostaje przyjęta jako ofiara przez Ojca. Taki był Boży plan zbawienia. Z tej śmierci poprzez zmartwychwstanie rodzi się nowe życie. W to nowe życie mają zostać włączone wszystkie aspekty ludzkiego bytowania; jest to prawdziwe życie, które nie zazna śmierci. Taka także jest wschodnia odpowiedź na *cur Deus homo?* zachodniej teologii. „Na krzyżu śmierć wchodzi w Bóstwo i w Nim spala się, gdyż nie znajduje sobie w Nim miejsca”⁴. W człowieczeństwie Chrystusa znajduje się początek nowej ludzkości. Kenoza wcielenia dopełniona w kenozie Krzyża owocuje nową rzeczywistością. „Po Wcieleniu i Zmartwychwstaniu śmierć nie jest spokojna; ona nie jest już absolutna”⁵.

Dopełnienie tajemnicy wcielenia powiązane jest z przewyciężeniem śmierci. W tradycji prawosławnej znaczenie zmartwychwstania związane jest z kruszeniem bramy krainy umarłych. Nie chodzi tylko o indywidualne powstanie Chrystusa z grobu. Akcentowane jest powstanie „spośród umarłych”, z krainy śmierci. Chrystus zmartwychwstaje przewyciężając jednocześnie definitywnie ciemności piekieł i śmierci⁶. Podkreślona zostaje jedność śmierci i zmartwychwstania Jezusa. W Jego śmierci już jest obecne zmartwychwstanie. Teologia wschodnia akcentując tutaj znaczenie wstąpienia Jezusa do otchłani mówi o bóstwie trwającym jednocześnie w ciele, które znajduje się w grobie „śpiąc” snem Wielkiej Soboty i w duszy, która w tym samym czasie zwycięsko pokonuje bramy otchłani⁷.

„Duchowa siła, wolna w Chrystusie wewnętrznie od wszystkiego, co ją krępuje, moralnie nieograniczona, w Jego zmartwychwstaniu wyzwala się prawdziwie nie tylko od wszelkich ograniczeń zewnętrznych, lecz przede wszystkim od jednostronności istnienia wyłącznie duchowego, przeciwstawnego istnieniu fizycznemu. Zmartwychwstały Chrystus jest więcej niż duchem [...], jest duchem na wieki wcielonym. Z całą pełnią wewnętrznego, duchowego istnienia Chrystusa jednoczy wszystkie pozytywne możliwości fizycznej egzystencji bez jej wewnętrznych ograniczeń. W Nim znajduje się wszelkie życie, cała śmierć została pokonana bezwarunkowo i ostatecznie”⁸.

Zmartwychwstanie to zmiana ontologiczna. Wyjęcie ciała Chrystusa spod władania śmierci i innych praw tego świata. Moment powstania z martwych jest jednocześnie momentem doskonałego przebóstwienia człowieczeństwa Chrystusa⁹.

⁴ W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, s. 100.

⁵ Tamże.

⁶ Por. W. Hryniewicz, *Prawdziwie zmartwychwstał*, Tygodnik Powszechny 31(1977) nr 15, s. 8.

⁷ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 102.

⁸ W. Sołowjow, *Listy paschalne*, I, w: *Wybór pism*, t. I, Poznań 1988, s. 127.

⁹ Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 2003, s. 262.

W. Łoski mówi o Chrystusie, który wraz ze swoją ofiarą składa Bogu początki stworzenia. Jest to złożenie w ofierze całego świata jako przestrzeni działania łaski. Tym samym przekształcona zostaje śmierć, która z sytuacji bez wyjścia staje się bramą królestwa¹⁰.

Chrystus jest wszech-człowiekiem a Jego zmartwychwstanie jest ontologicznie zmartwychwstaniem powszechnym i zawiera w sobie powstanie z martwych wszystkich ludzi, choć to ostatnie zaktualizuje się dopiero przy końcu czasów. Zmartwychwstanie Chrystusa jest zaczątkowe i fundamentalne; zmartwychwstanie końca czasów jest jego pochodną¹¹.

Poprzez zmartwychwstanie Chrystusa widoczny staje się cel Bożego planu. Zmartwychwstanie ukazuje możliwość przeobróżenia człowieka. Poprzez zmartwychwstanie urzeczywistnia się plan wyniesienia człowieka — człowiek zaś w pełni realizuje w sobie obraz i podobieństwo Boże zamierzone względem niego w momencie stworzenia. Tak więc zmartwychwstanie Chrystusa jest nie tylko finalnym stadium dzieła odkupienia, ale rzeczywistym wyniesieniem, „triumfem ludzkiej natury”, która wraz z Logosem, który stał się człowiekiem, zostaje wyniesiona do chwały¹².

Tak widziane zmartwychwstanie O. Clément sytuuje w kontekście eklezjalnym. Zapisowi biblijnemu umykają, z racji jego charakteru, dosłowność i natura sprawozdania z wydarzeń, o których mówi. Pozostaje spojrzenie wiary, który widzi wszystko z perspektywy spotkania ze Zmartwychwstałym. Jest to spotkanie-doświadczenie, które pozwala Pawłowi dołączyć się do listy świadków zmartwychwstałego Chrystusa (por. 1 Kor 15,3–8). Jest to spotkanie z Chrystusem chwały, różne od zwykłego rozpoznania w nim Jezusa przedpaschalnego. To doświadczenie Pawłowe trwa w Kościele, który w pewien sposób czyni je dostępnym dla każdego pokolenia w swoich sakramentach¹³.

Rozpoznanie zmartwychwstałego Chrystusa w Ewangelii Jana ma także kontekst eklezjalny. Chrystus, który odchodzi do swojego Ojca, przechodzi do Ojca, który jest jednocześnie „nasz” (por. J 20,17). Maria Magdalena, rozmawiająca z Chrystusem zostaje zaproszona do włączenia się w „odejście do Ojca”. Jest to jednak odejście nie indywidualne, ale dołączenie do Chrystusa w ramach Kościoła, wraz ze wszystkimi, którzy w Ojcu rozpoznają identyczność Ojca Jezusa Chrystusa i ich własnego Ojca¹⁴.

II. NASZE ZMARTWYCHWSTANIE Z CHRYSYSEM

Powszechne zmartwychwstanie przy końcu czasów jest wydarzeniem towarzyszącym paruzji. Jako takie jest ono całkowicie transcendentne wobec historii. Jest

¹⁰ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 101.

¹¹ Por. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, Bologna 1991, s. 620, 622.

¹² Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 144.

¹³ Por. O. Clément, *La risurrezione. Ermeneutica ed esperienza ecclesiale*, w: O. Clément, M.I. Rupnik, „Anche se muore vivrà”, Roma 2003, s. 13–15.

¹⁴ Por. tamże, s. 16.

aspektem paruzyjnej przemiany całego świata. Będzie miało miejsce u zbiegu historii i metahistorii. „Nie świat historyczny zobaczy paruzję. Ta ostatnia zbiegnie się z przemianą świata: 'Wszyscy będziemy odmienieni' (1 Kor 15,51)”¹⁵. Wyłącznie ludzkość zmartwychwstała, „niezniszczalna”, która doświadczyła siły zmartwychwstania i która „przyobiekła się w nieśmiertelność” jest w stanie spotkać Chrystusa i przyjąć Jego objawienie się¹⁶.

Zmartwychwstanie, nierozłącznie powiązane z paruzją, jest właśnie objawieniem jej siły. To całkowicie transcendentne działanie Boga w świecie. Dlatego jest ono zupełnie nieprzewidywalne i niewyobrażalne. W żadnym wypadku nie jest jakimś przedłużeniem działania ewolucji biologicznej czy społecznej. Siła zmartwychwstania w żaden sposób nie jest zawarta w procesach tego świata. Zmartwychwstanie jest początkiem nowego wieku. Wszelkie rozważania na temat natury wydarzenia są obciążone naszym nieprzekraczalnym uwarunkowaniem bycia „z tej strony” śmierci i zmartwychwstania¹⁷. Zmartwychwstanie umarłych jest wydarzeniem mocy Boga w stosunku do człowieka. Jest analogiczne do stworzenia i jako takie niezależne od działań człowieka, od rozwoju ludzkości. Jest w pełnym tego słowa znaczeniu darem Boga¹⁸.

Jest ono jednocześnie nierozzerwalnie powiązane ze zmartwychwstaniem Chrystusa. I nie chodzi tutaj tylko o zależność przyczynową. Zmartwychwstanie człowieka i zmartwychwstanie Chrystusa są w rzeczywistości tak ze sobą zespolone, że można mówić o jednym wydarzeniu. Ta sama moc, która wskrzesiła Jezusa, wskrzesi także pozostałych ludzi. Jest ono przeznaczeniem związanym z obietnicą Boga daną w Chrystusie światu. „Każda wiara w triumf życia nad śmiercią, wszelkie przeczucie zmartwychwstania, pośrednio są wiarą w Chrystusa [...]. Po zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią zmartwychwstanie stało się wspólnym prawem stworzenia, nie tylko ludzkości, ale i zwierząt, roślin, kamieni, całego świata, ponieważ każdy z nas stoi na jego czele”¹⁹.

Postać Chrystusa i rozumienie jego zmartwychwstania ukazuje także, dlaczego będzie ono dotyczyło wszystkich. Powszechność zmartwychwstania jest analogiczna do rozumienia wcielenia jako wydarzenia, które nie oznacza tylko przyjęcia przez Logos ciała ludzkiego ale dogłębną jedność z całą ludzkością wszystkich czasów. Zmartwychwstanie Chrystusa, podobnie, jest powiązane z losem całej ludzkości i zarazem każdego pojedynczego człowieka. Z natury pociąga ono za sobą zmartwychwstanie powszechne, które dotyczy ludzi wszystkich czasów. Czas nie odgrywa tutaj żadnej roli, podobnie jak przy wcieleniu, które dotyczy całej przestrzeni czasowej od Adama do „ostatniego pokolenia” żyjących. W zmartwychwstaniu jest to nawet bardziej czytelne, gdyż jest ono wydarzeniem „czasów końca” dotyczącym jednocześnie wszystkich ludzi. Jeżeli na podstawie pewnych wypowiedzi nowotestamentalnych pojawia się różnicowanie (por. 1 Kor 15,22–23; 1 Tes 4,16–17), oznacza ono tylko pewną różnicę jakościową (por. J 5,28–29). Dla

¹⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 421.

¹⁶ Por. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, s. 620.

¹⁷ Por. tamże, s. 624–625.

¹⁸ Por. tamże, s. 652.

¹⁹ W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 102.

niektórych zmartwychwstanie jest zmartwychwstaniem, które dopełni drogę całego życia, będącą oczekiwaniem pełnego spotkania z Chrystusem, dla innych natomiast może być pewnego rodzaju wydarzeniem „biernym”, które nie jest oczekiwane a które łączy się z sądem i z obowiązkiem zdania relacji ze swojego „niebycia z Chrystusem” za życia²⁰.

Wschodnia perspektywa, ukazując paruzję i zmartwychwstanie jako wydarzenia końca czasów, posiada jednak pewną charakterystykę, która każe jej jednocześnie widzieć oba te wydarzenia w sensie szerszym, nie ograniczając ich punktowo do momentu „końca czasów”. W sensie antycypacji zmartwychwstanie już teraz jest udziałem tych, którzy pozostają blisko Chrystusa, w kręgu jego działania. Także paruzja — zmartwychwstanie jest jej częścią — jako doświadczenie nowej bliskiej relacji z Chrystusem nie jest wyłącznie wydarzeniem, które oczekuje człowieka w przyszłości. W. Łoski mówi o byciu ochrzczonym w imię śmierci Chrystusa, o pogrążaniu w wodzie w celu wspólnego zmartwychwstania z Chrystusem. Z tego względu można mówić o paruzji jako rzeczywistości już częściowo obecnej. W. Łoski powołuje się na Symeona Nowego Teologa: „Dla tych, którzy stali się dziećmi światłości i synami nadchodzącego dnia, dla tych, którzy zawsze chodzą w światłości, nigdy nie nadejdzie Dzień Pański, bowiem oni już są z Bogiem i w Bogu”²¹.

Dla teologii prawosławnej wydarzenia takie jak wcielenie i paruzja nie są jedynie wniknięciem elementu boskiego, niebieskiego w rzeczywistość ziemską. Są to wydarzenia, które zapowiadają paschę natury ludzkiej do nowego stanu. Są one obecne wzdłuż całej historii. Paruzja w tym sensie nie jest jedynie wydarzeniem końca czasów — jest ona już zapoczątkowana. Kieruje ona pochodem historii; ona też umożliwia ostateczne rozumienie historii. Dokonujące się w prawosławiu dowartościowanie eschatologii owocuje mówieniem o zapoczątkowaniu paruzji przez zmartwychwstanie Chrystusa²².

III. DZIEŁO TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Moc zmartwychwstania będąca wynikiem wydarzenia paruzyjnego jest związana ze wspólnym działaniem całej Trójcy. Zmartwychwstanie jest wydarzeniem analogicznym do dzieła stworzenia, o ile dokonuje się przez Ojca za pośrednictwem Syna w Duchu Świętym — w ten sam sposób, w jaki dokonało się stworzenie, choć zmartwychwstanie nie jest nowym stwarzaniem, ale odnowieniem początkowego stworzenia. Jeżeli chodzi o jego początek jest ono zanurzone w woli Ojca, która realizuje się przez Syna przy współdziałaniu Ducha, który daje życie. Innymi słowy Syn posłuszny woli Ojca posyła Ducha Ożywiciela. Bułhakow nawiązuje w swoim spojrzeniu na zmartwychwstanie do koncepcji końca jako połączonych paruzji Syna i paruzji Ducha Świętego²³. Jest to pełne i definitywne objawienie

²⁰ Por. S. Bułgakow, *La Sposa dell'Agnello*, s. 626–627.

²¹ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, s. 102.

²² Por. P. Ewdokimov, *Prawosławie*, s. 405.

²³ Por. przypis 26.

chwały Boga. Ta jednak nie zatrzymuje się na nim samym, ale rozciąga się na całość stworzenia wskrzeszając zmarłych do życia²⁴.

Zmartwychwstanie jest konsekwencją „zbliżania się” Boga do stworzenia, które wyraziło się poprzez wcielenie, zesłanie Ducha Świętego a ogólnie w „bogocześnictwie” — jak Wschód (tu głównie myśl rosyjska) ujmuje tajemnicę człowieka w rozumianego w jego nieustannym odniesieniu do tego, co boskie. W tym ostatnim aspekcie podkreśla się transcendencję człowieka — jego możliwość przekraczania samego siebie i otwarcia się na Boga i na drugiego człowieka. Ostateczną konsekwencją bogocześnictwa jest przeobrażenie całej stworzonej rzeczywistości²⁵.

Nowy świat, jaki powstaje w wyniku paruzji, a którego częścią jest zmartwychwstanie, oznacza pełnię działania Ducha Świętego, który dotąd działał ograniczony rzeczywistością stworzenia. Zakończenie stanu kenotycznego działania Ducha Świętego oznacza pełnię jego mocy, „rozlanie się” na całe stworzenie²⁶. Duch Miłości i Mądrości czyni się wszechobecnym w świecie zmartwychwstania. Przy zmartwychwstaniu człowiek wkracza w wymiar światła Bożej Mądrości, przez którą i dla której został stworzony. Sofianizacja²⁷ całego stworzenia jest w momencie zmartwychwstania równoważna drugiemu aktowi stworzenia człowieka; tym

²⁴ Por. S. Bułgakov, *La Sposa dell'Agnello*, s. 621–623.

²⁵ Por. S. Bułgakov, *La Sposa dell'Agnello*, s. 632; W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei bogocześnictwa w świetle antropologii prawosławnej*, *StThVars* 12(1974) 1, s. 263–272.

²⁶ Por. termin „kenoza” Ducha Świętego u S. Bułhakowa. Aż do ponownego przyjścia Chrystusa działanie Ducha Świętego w świecie nazywane jest przez Bułhakowa kenozą. Jest to więc działanie ograniczone warunkami „tego świata”. Ta kenoza kończy się w momencie zmartwychwstania, które oznacza pełnię działania Ducha wobec człowieka i świata. W tym sensie zmartwychwstanie jest rozumiane jako definitywne objawienie siły wcielenia i zesłania Ducha Świętego. Mowa w tym kontekście o paruzji Ducha Świętego na zasadzie analogii z paruzją Syna, która także oznacza dopełnienie dzieła Chrystusa i ukazanie jego pełnej mocy oraz konsekwencji z niego wynikających. Mówienie o paruzji Ducha Świętego pozwala Bułhakowowi na ukazanie wzajemnego powiązania działania obojgu Osób. Nie ma działania Ducha Świętego w oderwaniu od działania Syna. „[...] Nie będzie On mówił od siebie, ale powie, cokolwiek usłyszysz, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi. Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie i wam objawi” (J 16,13–15); por. S. Bułgakov, *La Sposa dell'Agnello*, s. 631–632. Pełne rozważania na temat kenozy Ducha Świętego zawarte są w: S. Bułgakov, *Il Paraclito*, Bologna 1987, s. 569–571.

²⁷ Dotknięta zostaje tutaj problematyka wschodniej wizji wszechjedności całej rzeczywistości, która nazywana jest Mądrością (w literaturze polskiej także Sofią), Bożą Mądrością (u ojców greckich utożsamianej z Chrystusem, u dawnych Słowian z Matką Bożą, w kontekście nowożytnym z elementem jedności całego stworzenia), Pamięcią Boga (Florenski). Sofia niekoniecznie utożsamiana jest z Bogiem. Nauczanie sofiologiczne prowadzi do postrzegania świata jako wielkiego wydarzenia liturgicznego, do wizji kosmosu jako rzeczywistości napelnionej Bogiem. Dostrzeżenie sofianicznego wymiaru świata związane jest z posiadaniem bożego światła i czystością serca. Ostateczna sofianizacja świata dokona się w rzeczywistości eschatologicznej, gdy dokona się definitywne zjednoczenia bóstwa i stworzenia. „Bóg będzie wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15,28); por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 395 nn.; M. Tenace, *La bellezza unita spirituale*, Roma 1994, s. 154–158; G. Piovesana, *Russia — Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica*, Roma 1995, s. 181–182; S. Bułgakov, *La luce senza tramonto*, Roma 2002, s. 241 nn.

razem do niezniszczalności, który to akt zakorzeniony jest w bogocześnictwie, poprzez które to, co boskie, łączy się z tym, co ludzkie.

IV. CIELESNOŚĆ PRZEMIENIONA

Śmierć każdego człowieka, nie tylko Maryi, w prawosławnym kontekście liturgicznym nazywana jest zażnięciem. Dualna antropologia mówi o zasypianiu części bytu ludzkiego. Porównanie do snu służy zobrazowaniu faktu przeżywania elementu nieśmiertelnego; część człowieka zostaje wyłączona, część zachowuje swoją świadomość. Podział pomiędzy duchem a materią powoduje, że człowiek traci zdolności psychiczne związane z ciałem, jego układ zmysłowy a także możliwość działania w czasie i przestrzeni. Zmartwychwstanie jest w tym kontekście reintegracją rozłączonych elementów²⁸. Zmartwychwstanie jest ożywieniem ciała, ponownym połączeniem duszy i ciała. W tym sensie pada m.in. słowo apokatastaza jako odnowienie pierwotnego porządku. Sytuacja człowieka pozbawionego ciała jest czasowa i nie jest dla niego naturalna. Zmartwychwstanie oznacza także ostateczne zwycięstwo nad śmiercią. Jest znakiem leżącym na przedłużeniu nowotestamentalnego znaku pustego grobu i złożonych płócien (por. J 20,7)²⁹.

Na pytanie „jakie ciało” myśl prawosławna odpowiada podążając za nauczaniem Nowego Testamentu, który mówi o śmierci ziarna i rodzeniu się z niego nowej rzeczywistości („Zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe [...] trzeba, ażeby to, co niszczone, przyrodziło się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne przyrodziło się w nieśmiertelność” 1 Kor 15,44.53). Zasiane ziarno posiada swoją określoną energię. Bóg jest tym, który ją ożywia, aktywuje. Zmartwychwstanie jest ostatnim stadium, które doprowadza do pełni zbawienia. Dla Bułhakowa np. siła zmartwychwstania przypomina moc spoczywającą w ziarnie, choć w przypadku zmartwychwstania nie jest to moc naturalna ziarna, ale pochodząca od Boga³⁰.

Pojawia się tutaj kwestia materialności zmartwychwstania. Teologia prawosławna, podobnie jak wcześniej zachodnia, odeszła, od fenomenologicznych rozważań związanych z naturą ciała zmartwychwstałego. Kwestia wieku, postaci, jaką ono przybierze, nie są już przedmiotem teologicznych rozważań. Zmartwychwstanie będzie doświadczeniem całkowicie transcendentnym³¹. Jeżeli chodzi o charakterystykę ciała zmartwychwstałego będzie ono przede wszystkim duchowe (por. 1 Kor 15) tzn. całkowicie poddane władzy ducha, pozbawione zbędnych powiązań i ograniczeń³². Człowiek pozostanie przy tym w pełni sobą — także w aspekcie

²⁸ Por. P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, s. 417–418.

²⁹ Por. S. B u l g a k o v, *La Sposa dell'Agnello*, s. 628–629.

³⁰ Por. A. S e r w a, *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia Kościoła wschodniego*, Łódź 2002, s. 118–119; S. B u l g a k o v, *La Sposa dell'Agnello*, s. 633–634.

³¹ Por. P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, s. 422. Ślady podejścia fenomenologicznego możemy znaleźć jednak np. u Bułhakowa; por. S. B u l g a k o v, *La Sposa dell'Agnello*, s. 640, 647–648.

³² Por. S. B u l g a k o v, *La Sposa dell'Agnello*, s. 649.

płci. Dzisiejsza teologia prawosławna nie podejmuje myśli tych ojców Kościoła (np. św. Grzegorza z Nyssy), którzy mówili o eliminacji wymiaru ludzkiej płciowości po zmartwychwstaniu i to nie tylko w aspekcie fizycznym ale i psychicznym. Wiązano często uzasadnienie tego faktu z wizją seksualności człowieka jako efektu upadku, który jako taki przestanie istnieć w sytuacji zbawienia. Bułhakow wskazuje w tym kontekście na wcielenie, poprzez które Logos przyjął ludzkie ciało i naturę w jej aspekcie męskim i na postać Matki Bożej, poprzez którą zostało uwielbione człowieczeństwo w jego aspekcie żeńskim. Negacja pierwotnej dwupłciowości człowieka, poprzez którą zostało odzwierciedlone podobieństwo do Boga, stanowiłaby naruszenie całej grupy prawd wiary. To, co natomiast będzie charakteryzowało świat zmartwychwstania, jeżeli chodzi o sferę cielesną, nie będzie związane z koniecznością przyjmowania posiłków ani z czynnościami seksualnymi służącymi zrodzeniu potomstwa. Spożywanie posiłku oraz ojcostwo i macierzyństwo tracą swoje znaczenie w świecie, gdzie osiągnięta zostaje nieśmiertelność. Na zasadzie obrazu nasienia i wyrastającej z niego rośliny trzeba stwierdzić, że zmartwychwstanie powiązane jest bezpośrednio z zachowaniem własnej tożsamości. Cieleśność przemieniona będzie nowa, ale zarazem będzie nośnikiem tożsamości i indywidualności człowieka. Np. Bułhakow zdecydowanie odżegnuje się od wszelkich prób mówienia o identyczności materialnej ciała zmartwychwstałego (do czego skłania lektura wielu ojców greckich). Ciało człowieka za życia nie jest niczym stabilnym. Mamy do czynienia z nieustannym przepływem cząstek. Należy porzucić ideę istnienia cząstek, które są naznaczone pieczęcią przez ducha żyjącego w człowieku. Mówić natomiast należy o związku z ducha człowieka z „substancją cielesną wszechświata”. W tym kontekście Bułhakow wskazuje na istnienie we wszechświecie pewnego szczególnego „atomu”, który należy do obecnego ciała a który tworzy swoje „ziarno”, wokół którego dokonuje się krystalizacja materii. Nie ma przy tym konieczności rozumienia owego atomu w sensie materialnym. Chodzi raczej o określoną energię, centrum energetyczne, które znajduje się we wszechświecie, a które stanowi punkt pośrednictwa pomiędzy duszą a ciałem jako substancją świata. Centrum to, należące do nieśmiertelnej duszy, pozostawałoby niezniszczalne. To właśnie centrum byłoby związane z działaniem duszy, która miałaby się połączyć z materią odtwarzając ciało³³.

Propozycja Bułhakowa wydaje się także ciekawa jeżeli chodzi o kwestię rozumienia materialności zmartwychwstania. Bułhakow kontynuując tradycję iden-

³³ Por. S. Bułgakow, *La Sposa dell'Agnello*, s. 637–639. Z tak rozumianym „mechanizmem” zmartwychwstania łączy się rozumienie kultu relikwii. Są one szczególnym przypadkiem cielesnych szczątków człowieka. Zachowują łączność z duchem, który w nich „tkwi” jako w uprzywilejowanym miejscu swojej obecności. Nie jest przy tym najważniejszy sam fakt niezniszczalności relikwii. Owo „tkwienie” w relikwiach polega na wyjątkowego rodzaju związku szczątków cielesnych z duchem człowieka. Ze względu na to relikwie w pewien sposób antycypują ciało zmartwychwstałe. Poprzez nie dusza zmarłego jest w szczególnym sensie obecna w świecie. W sensie analogicznym człowiek pozostaje związany z grobami swoich bliskich i z ziemią rodzinną. Obecność świętych w relikwiach jest rozumiana jako obecność zarówno o charakterze duchowym jaki i fizycznym; nie jest jednak rozumiana jako powiązanie każdego ducha z każdą cząsteczką, która wraca do wszechświata. Pod tym względem pełni niezniszczalności charakteryzują tylko Chrystusa i Matki Bożej; por. tamże, s. 639–640.

tyczności materialnej ciała zmartwychwstałego mówi o jej swoistym rozumieniu, już nie w sensie identyczności cząstek, ale identyczności „ziemi”, z której ciało pochodzi. Mowa więc przede wszystkim o zachowaniu tożsamości świata także w wymiarze eschatologicznej „nowej ziemi”, z którą w sensie materialnym związane będzie ciało zmartwychwstałe. Mówi też Bułhakow o materialności powszechnej całej ludzkości, która jest związana z całością materialnego świata. Ciała zmartwychwstałe należy widzieć nie tyle wyłącznie w aspekcie indywidualnym jako pojedyncze, niezależne wzajemnie jednostki, ale raczej jako jedność cielesną. Ta jedność, jedna jedyna istniejąca cielesność, dotyczy także a może przede wszystkim Chrystusa, który jest nowym Adamem i który rozciąga swoją przemienioną ludzką cielesność na całość członków złączonych z nim więzią poprzez wcielenie, gdy przyjął na siebie ludzkie ciało łącząc się jednocześnie z całą ludzkością. Wskazanie na jedną (ogólną) cielesność nie stoi w sprzeczności z zachowaniem odrębności i tożsamości poszczególnych osób. Każdy człowieka będzie posiadał tę odnowioną, powszechną cielesność na sposób sobie właściwy. Jest to pewna hipoteza teologiczna. Można też traktować powszechną, ogólną cielesność jako pewną podstawę, w którą z kolei włączane zostaną ciała poszczególnych ludzi. Bułhakow do końca nie wyjaśnia swojej propozycji. Ciało zmartwychwstałe oznaczać będzie także zewnętrzną czytelność, dzięki której pojedyncza osoba będzie mogła zostać rozpoznana. Zostanie zachowany i będzie czytelny, rozpoznawalny charakter pojedynczej osoby. Człowiek będzie rozpoznawalny nie tylko dzięki duchowej łączności, jaką będzie posiadał wraz z innymi, ale także poprzez swoją formę cielesną, która go będzie wyrażała. Indywidualność i tożsamość będą wyrażały się poprzez pełnię możliwości ciała i duszy³⁴.

Jednocześnie trzeba zauważyć, że myślenie o cielesności zmartwychwstania nie wyklucza duchowego kierunku ujęcia tej tajemnicy. Poprzez zmartwychwstanie człowiek stanie się w pełni „sobą”. Obraz, jaki będzie nosiło ciało zmartwychwstałe, nie będzie czymś zewnętrznym wobec człowieka. Będzie raczej jego własnym odwiecznym obrazem, jaki i istnieje w Bogu a który do momentu zmartwychwstania pozostaje ukryty³⁵. Zmartwychwstanie umarłych nie jest tylko połączeniem się ciała z duszą. Jest wydarzeniem także duchowym. Stanowi ono ukazanie wewnętrznej treści całej ludzkiej rzeczywistości. „Ciała pozwolą wyjść na jaw tajemnikom duszy”. Staną się one podobne do przemienionego Chrystusa. Wnętrze człowieka stanie się przejrzyste i dostępne dla wszystkich. Wszystko też ostatecznie zostanie przeniknięte przez Boga³⁶.

Zmartwychwstanie jest także powiązane z myślą o nieśmiertelności. Ta ostatnia jest w całości bożą łaską. Jednocześnie śmierć jest narodzinami do prawdziwego życia oraz warunkiem zmartwychwstania. Z tego punktu widzenia posiada ona charakter pozytywny³⁷. P. Evdokimov przytacza opis śmierci św. Makaryny autorstwa jej brata św. Grzegorza z Nyssy: „Minęła już większa część dnia i słońce chyliło się ku zachodowi. Lecz ona zachowywała całą swoją żywotność. I w miarę

³⁴ Por. tamże, s. 641–642.

³⁵ Por. tamże, s. 650.

³⁶ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, s. 211.

³⁷ Por. Grzegorz z Nyssy, *Oratio de Pulcheria*, PG 46, 877 A.

zblizania się momentu jej odejścia, jakby już lepiej widziała piękno Oblubieńca, wyciągała ręce w coraz większym pośpiechu ku Ukochanemu. W istocie jej toż było zwrócone w stronę Wschodu”³⁸.

Życie w zmartwychwstaniu wyklucza niebezpieczeństwo nowej śmierci. Jest to ostatecznym skutkiem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, dzięki któremu ci, którzy „ożyją w Chrystusie”, rodzą się dla nowego świata, w którym śmierć została wyeliminowana. Zmartwychwstanie jest w związku z tym nie tyle wydarzeniem ale stanem. Stanowi życie w stanie zmartwychwstania wraz ze zmartwychwstałym Chrystusem³⁹.

V. UKIERUNKOWANIE WSZELKIEJ ASCEZY

W kontekście zmartwychwstania mowa jest przede wszystkim o doskonałym upodobnieniu do ciała Chrystusa. Jeżeli w jakiś sposób człowiek ma możliwość doświadczenia przedsmaku zmartwychwstania, jest to na pewno droga ascezy, która stawia człowieka w kręgu zbawienia pochodzącym od Chrystusa⁴⁰. W tym sensie zmartwychwstanie jest celem wszelkiej ascezy. Dostrzec można dzisiaj dystans, jaki teologia prawosławna posiada w stosunku do dawnego nurtu duchowości, w którym dominowała deprecjacja wymiaru cielesnego. W przeszłości tendencje platonizujące i dualistyczne przenikały zarówno Zachód jak i Wschód. Np. średniowieczny dualizm europejski bierze swoje bezpośrednie początki z ruchu bogomilów — zainicjowanego na Bałkanach w X w., a więc na terenie Kościoła wschodniego⁴¹. Dzisiaj wyraźnie dostrzec można dystansowanie się teologów od pozycji wcześniejszych, które reprezentowały niedowartościowanie lub wręcz negację wymiaru ciała, płciowości, małżeństwa itp.⁴²

S. Bulhakow stwierdza, że tendencja istniejąca w myśli neoplatonickiej w stosunku do rozumienia ciała niejednokrotnie pojawiała się na polu chrześcijańskim. Asceza chrześcijańska nie powinna jednak polegać na walce z ciałem ale na walce o ciało. Chrześcijaństwo widzi w ciele świątynię Boga. Ciało chcemy nadać dzisiaj znaczenie pozytywne i absolutne. Cieleśność nie jest efektem grzechu i upadku (myśl orygenesowska) ale substancją należącą do pełni stworzenia. Jakakolwiek

³⁸ Grzegorz z Nyssy, *Vitae Macrinae*, PG 46, 984 B; por. P. Evdokimov, *Pravosławie*, s. 417.

³⁹ Por. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, s. 629–630.

⁴⁰ Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1978, s. 138.

⁴¹ Por. F. Niel, *Albigensi i katarzy*, Warszawa 1995, s. 31–35. Ruch bogomilów nie był całkowicie samorodny. Dostrzegane są dzisiaj bezpośrednie powiązania z dualistycznym prądem paulicjan, którzy przetrwali od czasów starożytnych na obrzeżach Imperium Bizantyjskiego a więc także na terenach objętych wpływem prawosławia; por. tamże, s. 27 nn.

⁴² Np. L. Karsawin, D. Miereżkowski, W. Rozanow, P. Evdokimov, N. Bierdiajew, „Chrześcijaństwo nie może dać się zredukować do pewnego idealizmu, w którym cielesność nie odgrywałaby żadnej roli. Nie ma też nie wspólnego z czystym materializmem. Duch jest zawsze duchem wcielonym, połączonym z cielesnością. Nie ma prawdziwej miłości, jeżeli pomija ona cielesność i, przeciwnie, czysta pożądlivość będzie zawsze skupiała się tylko na cielesności, pozbawiając znaczenia wymiaru ducha”; S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, s. 284.

spirytualistyczna wizja cielesności znajduje swoje zaprzeczenie w podstawowym prawdach chrześcijańskich: wcielenia, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa. Także Kościół nazywany jest Ciałem Chrystusa⁴³.

Życie wieczne dotyczy nie tylko duszy ale także i ciała. Tutaj wpisuje się w kontekst także cała wschodnia tradycja ikonograficzna, która ukazuje świętych jako osoby już przemienione. Hieratyczna postawa wschodnich świętych, gdzie nie przykłada się specjalnej uwagi do rysów indywidualnych, ma pomóc w ukazaniu ich jako osoby upodobnione przede wszystkim do Chrystusa. To jest finał chrześcijańskiej antropologii — człowiek staje w prawdzie, osiąga swoją pełnię tylko gdy odzwierciedla Chrystusa będącego doskonałym obrazem Boga. Święci są przeniknięci także w swoim wymiarze cielesnym światłem paruzji. Przejiera przez nich światłość, która była doświadczeniem uczniów towarzyszących Chrystusowi na Górze Tabor a która częściowo była także dostrzegana przez pokolenia mnichów żyjących w duchu tradycji hezychazmu. Przez postacie z ikon widać już światło „ósmego dnia”, który kiedyś ogarnie całą rzeczywistość przekształcając ją; w tym człowieka w tajemnicy zmartwychwstania ciała⁴⁴.

W kontekście rozważań o sensie ascezy ciało chwalebne jest stanem pełni, celem, ku któremu zmierza wszelki wysiłek duchowy człowieka. Samo posiadanie przez człowieka ciała stanowi przyczynę jego wyższości nad duchami, które choć znajdują się w bliskości Boga, nie zostały stworzone na podobieństwo Słowa wcielonego. Jednym z motywów wcielenia jest uwielbienie ciała. Przy tym już obecnie poprzez ciało jaśnieje chwała boża⁴⁵.

Asceci wschodni nazywali ducha ludzkiego „zmartwychwstaniem”. Ma on możliwość uczestniczenia w pierwotnym przeznaczeniu człowieka; sięgnięcia do tego co ostateczne — do świata zmartwychwstania. Przy pomocy ascezy oczyszczającej oraz sakramentów człowiek przemienia się uczestnicząc w „innym wymiarze”⁴⁶. Np. dla Symeona Nowego Teologa zmartwychwstanie rozpoczynało się już tutaj na ziemi poprzez doświadczenie życia w świetle bożym. Jest to skutek szczególnego doświadczenia bożej immanencji⁴⁷.

Teologia wschodnia, która sięga do tradycji teologicznej pierwszej połowy I. tysiąclecia, u swoich podstaw zdecydowanie wyraźniej niż teologia zachodnia posiada tajemnicę wcielenia⁴⁸, rozwinęła refleksję w kierunku antropologii. Reflek-

⁴³ Por. S. B u l g a k o v, *La luce senza tramonto*, s. 282–284.

⁴⁴ Por. P. E v d o k i m o v, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, s. 159–161.

⁴⁵ Por. T. Š p i d l i k, *Mysł rosyjska*, s. 318–320.

⁴⁶ Por. P. E v d o k i m o v, *Prawostawie*, s. 30.

⁴⁷ Por. tamże, s. 33.

⁴⁸ Oczywiście nie należy tutaj niczego absolutyzować. Akcent położony na fakcie wcielenia związany jest z okresem patrystycznym i jako taki wynikał z niebezpieczeństwa gnostyckiego oraz z innych systemów dualistycznych. Wtórnie wynikał z tego określona antropologia, która rozwijała się już w kontekście niepolemicznym. Zachód, kontynuując przede wszystkim tradycję Pawłową, skupił się na grzechu, jego konsekwencjach i zadośćuczynieniu ze strony Chrystusa (krzyż). Teologia wschodnia ewoluowała, nawet jeżeli wychodziła z faktu wcielenia, w kierunku chwały. Stąd tematyka zmartwychwstania, paruzji, odnowienia porządku kosmicznego, przeobstwienia człowieka. Zachód podążył w kierunku tematyki bardziej „praktycznej”, stąd w scholastyce wielka aktualność tematyki wcielenia. Nie była ona jednak odnoszona w takim stopniu do antropologii jak na Wschodzie zatrzymując się na tajemnicy ziemskiego życia Chrystusa i jego konsekwencjach (znowu powraca temat krzyża i odkupienia).

sja nad wcieleniem i zmartwychwstaniem stała się także refleksją nad uwarunkowaniami człowieka, jego cielesnością i ostatecznym powołaniem na tej płaszczyźnie. Teologia obrazu i podobieństwa bożego, tak bardzo rozwijana w greckiej patrystyce, wskazuje, że cały człowiek podobny jest Boga, zarówno duch jak i wymiar cielesny. Także to, co jest widzialne, nosi w sobie bożą formę⁴⁹. Mamy do czynienia z równowagą pomiędzy ekonomią ciała a ekonomią ducha. Człowiek ostatecznie przeznaczony jest do stania się „na podobieństwo Syna”. Zmartwychwstanie Chrystusa staje się także kluczem do rozumienia antropologii. Człowiek jest definiowany nie w oparciu o to, czym jest aktualnie, ale w odniesieniu do tego, czym ma się stać⁵⁰.

VI. ZMARTWYCHWSTANIE — OSTATNIE SŁOWO CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ANTROPOLOGII

Zmartwychwstanie jest wielkim finałem dziejów zbawienia. Stanowi także definitywne słowo Boga wobec tajemnicy człowieka. Człowiek osiąga poprzez zmartwychwstanie swoją pełnię — tajemnica człowieka wkracza w stadium definitywne, a jednocześnie zostaje ukazany cel, dla którego Bóg powołał człowieka do istnienia. Dla prawosławia cała wizja stworzenia jest związana z dwoma pojęciami: Królestwa i zmartwychwstania. Stworzenie jest porównywane do rozwijającego się nasienia. Jest ono zawsze stworzeniem powstałym wraz z czasem, a więc jest nakierowane na przyszłość i rozwój, którego kresem jest stadium eschatologiczne — zmartwychwstanie. Królestwo jest rozwinięciem tego, co było zawarte w „rajskim nasieniu”. Zatrzymało się ono w zarodku poprzez grzech. W tym sensie zmartwychwstanie jako stan definitywny jest ostatecznym uzdrowieniem ze śmierci i zaprowadzeniem pełni Królestwa⁵¹. „Ten, kto zna tajemnicę Krzyża i Grobu [...], ten, kto przenika jeszcze dalej i zostaje wtajemniczony w misterium Zmartwychwstania, uczy się celu, dla którego Bóg stworzył wszystkie rzeczy na początku”⁵². Zmartwychwstanie ukazuje ostateczne przeznaczenie człowieka, które polega na przemianie w to, co boże. „Aksjomat objawienia biblijnego pokazuje ostateczną zbieżność tego, co było $\alpha\rho\chi\eta$, *in principio*, a więc pierwotnego projektu, z jego *telos*, z jego dokonaniem. Początkowemu terminowi 'Syn Najwyższego' odpowiada termin końcowy: 'Bogami jesteście i synami najwyższego wszyscy' (Ps 81,6). Od 'drzewa żywota' w raju przez Eucharystię dochodzi się znów do „drzewa żywota” w Królestwie bożym (por. Ap 22,1–2). Od nieświadomej

⁴⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, 5,6,1 i 4, wstęp, 4. „Człowieka ukształtował [Bóg] własnymi rękami biorąc z ziemi to, co najczystsze i najdelikatniejsze i mieszając według odpowiedniej miary swoją moc z ziemią. Z jednej strony ukształtowanie to wyposażył w własne możliwości tak, aby to, co widzialne miało boską postać; gdyż na obraz Boży został postawiony na ziemi ukształtowany człowiek”, tenże, *Wykład nauki apostołskiej*, 11, Kraków 1997.

⁵⁰ Por. M. Tenace, *Dire l'uomo, II, Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 1997, s. 92–96.

⁵¹ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 107.

⁵² Maksym Wyznawca, PG 90, 1108 AB.

doskonałości początkowej idzie się ku doskonałości świadomej, do obrazu doskonałości Ojca Niebieskiego. Ontologia bytów stworzonych na 'obraz boży' czyni je jako rodzaj Boży otwartymi na zadanie, którego mają dokonać: stać się rzeczywiście świętymi, doskonałymi, bogami dzięki łasce, uczestnikami warunków życia bożego: nieśmiertelnego, integralnego i 'czystego'⁵³.

W tym kontekście pojawia się termin przebóstwienia — centralny dla wschodniej soteriologii. „Bóg stał się człowiekiem, abyśmy zostali przebóstwieni”⁵⁴. To jest właściwy cel i sens bycia człowiekiem. Człowieczeństwo doprowadzone zostanie do pełni spotkania z Bogiem. Nie chodzi w przebóstwieniu o kategorię ontologiczną, ale przede wszystkim o kategorię osobową⁵⁵. Cała egzystencja człowieka zostaje przenikniętą boską obecnością. To spotkanie zdecydowanie wewnętrzne. Całe zmartwychwstałe człowieczeństwo osiąga swoją pełnię w Bogu. Człowiek przeznaczony jest do udziału w życiu Trójcy św. Wchodzimy tutaj w przestrzeń łaski — natura człowieka realizuje się poprzez łaskę, a nie na drodze czysto naturalnej, przyrodzonej. Do dnia dzisiejszego pozostaje aktualna precyzacja dokonana przez Maksyma Wyznawcę — w przebóstwieniu człowiek otrzymuje poprzez łaskę wszystko to, co Bóg posiada z natury za wyjątkiem identity istoty *χωρις της κατ'ουσιαν ταυτότητος*⁵⁶.

Przebóstwienie nie jest rozumiane w sensie hipostatycznym jak to ma miejsce w przypadku ludzkiej natury Chrystusa, ani też w sensie substancjalnym jak dzieje się to w przypadku Osób Trójcy. Człowiek uczestniczy w boskiej naturze. Nie dokonuje się jednak w pełni tego słowa znaczeniu przemiana człowieka w Boga. Człowiek zachowuje swoją istotę. Nie może on przemienić swojej istoty w boską⁵⁷.

Choć mowa o przebóstwieniu już w kontekście sytuacji życia chrześcijańskiego, zrealizuje się ono w pełni po zmartwychwstaniu umarłych⁵⁸. Będzie ono w pełni realizacją człowieczeństwa, potencjału, który został dany człowiekowi w momencie stworzenia, a który spełnia się poprzez udział w życiu samego Boga⁵⁹.

Przebóstwienie związane jest w tradycji wschodniej z teologią stworzenia człowieka na podobieństwo boże. Myśl prawosławna akcentuje dynamiczną wizję obrazu Bożego w człowieku. Obrazem bożym jest cała osoba, wraz z duszą i ciałem zdolna do przekraczania samej siebie, aby w wolności zjednoczyć się z Bogiem. Jest to nieustanne dążenie do upodobnienia się do Prototypu, jakim jest Chrystus.

⁵³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 108.

⁵⁴ Atanazy z Aleksandrii, *De incarnatione Verbi*, 54,3 (PG 25,192B).

⁵⁵ Por. K.Ch. Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea*, Brescia 1999, s. 217–218. Niektórzy autorzy będą jednak podkreślali, że przebóstwienie jest na Wschodzie kategorią ontologiczną, szczególnie na tle zachodniego rozumienia celu człowieka, który podkreśla oglądanie Boga (*visio*), a więc kategorię bardziej zewnętrzną. Mowa w tym przypadku raczej o moralnym charakterze ostatecznego udoskonalenia natury człowieka; por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 86; Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza*. Gregorio Palamas nella discussione teologica, Roma 1998, s. 118–119; M. Tenace, *Dire l'uomo*, s. 27–28.

⁵⁶ Maksym Wyznawca, *De Ambiguis*, 41 (PG 91, 1308B).

⁵⁷ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 76.

⁵⁸ Por. tamże, s. 175; T. Ware, *The Orthodox Church*, Harmondsworth 1963, s. 238.

⁵⁹ Por. W. Hryniewicz, „Obcować z głębią odkupienia”. *Z rozważań nad soteriologią ecyklicki „Redemptor hominis”*, Znak 31(1979) nr 306, s. 1250 nn.

Idąc za myślą wielu wschodnich ojców Kościoła⁶⁰ teologia prawosławna czyni rozróżnienie pomiędzy „obrazem” a „podobieństwem”. Obraz jest niejako ontologicznie wpisany w „bycie człowiekiem”; „podobieństwo” jest natomiast zadaniem, które domaga się realizacji podczas całej duchowej drogi człowieka. Poprzez grzech człowiek utracił podobieństwo, które odbudowuje poprzez drogę ascezy. Grzech nie zniszczył pierwotnej tajemnicy człowieka, ale w dużym stopniu doprowadził do jej deformacji⁶¹.

Przebóstwienie natury człowieka to ostateczne „uchrystysowanie” i „uduchowienie; człowieka. Staje się on zgodny z tym, na którego podobieństwo został stworzony — Chrystusem. Człowiek pozostaje jednak człowiekiem, podobnie jak Chrystus wcielając się pozostał Bogiem⁶². Zmartwychwstanie jest definitywną przemianą człowieka. Sprawia, że staje się on zdolny do bycia obrazem Boga; nie jest to już więcej tylko predyspozycja, ale rzeczywistość pełnia życia, ponieważ staje się on „Bogiem przez łaskę”. Bóg staje się obecny w całym stworzeniu bez żadnych ograniczeń (por. I Kor 15,28)⁶³. Na podobieństwo postaci eucharystycznych człowiek staje się częścią przebóstwionej natury Chrystusa. Wówczas łączy się z naszą naturą moc zmartwychwstania. Nasza natura zostaje przeniknięta przez boskie energie⁶⁴. Stąd zmartwychwstanie jest wydarzeniem finalnym nie tylko pod względem chronologicznym, ale przede wszystkim teologicznym — będzie to ostateczne wyniesienie człowieka, wejście w nowy wymiar bytowania, gdy cielesność osiągnie sobie właściwą pełnię⁶⁵.

W pewien sposób na ziemi uczestnictwo w liturgii paschalnej jest już „przeżyciem obrazu Bożego” odnowionego w człowieku, stanu definitywnego przeobrażenia natury człowieka. Ostateczne przebóstwienie jest uczestnictwem w pełni mocy Chrystusa, który wszystko ożywia⁶⁶.

VII. KOSMICZNY WYMIAR ZMARTWYCHWSTANIA

Zmartwychwstanie nie jest nowym aktem stwórczym ze strony Boga. Nie stanowi całkowicie nowego faktu w dziejach świata. Jest ono dopełnieniem dziejów świata. Jest dokończeniem dzieła, które rozpoczęło się w stworzeniu a w sposób bardziej bezpośredni w zmartwychwstaniu Chrystusa⁶⁷.

W kontekście dzieła stworzenia zmartwychwstanie jest ukazaniem pełni bożego zamysłu wobec człowieka i świata. Myśl wschodnią zawsze cechowało spojrzenie całościowe na rzeczywistość. Dotyczy to wielu odcinków teologii. Znajduje zaś swoje odzwierciedlenie także w prawdzie o zmartwychwstaniu. Nie chodzi przy

⁶⁰ Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, s. 55 n.

⁶¹ Por. W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, ACr 4(1972), s. 228–231.

⁶² Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 142–143.

⁶³ Por. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, s. 651.

⁶⁴ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 122.

⁶⁵ Por. tamże, s. 422.

⁶⁶ Por. W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, s. 234.

⁶⁷ Por. S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, s. 630.

tym tylko o powszechny aspekt zmartwychwstania jako wydarzenia, które ogarnie całą ludzkość, ale o jego wymiar kosmiczny. W tradycji wschodniej zmartwychwstanie jest ukierunkowane na cały wszechświat. Nie jest prostym przywróceniem jedności ciała i duszy, ale dowartościowaniem całego wymiaru materii⁶⁸. Człowiekowi zostaje przywrócony kontekst kosmiczny. Przemieniony zostaje przy tym jednocześnie cały kosmos⁶⁹.

Teologia prawosławna bardzo podkreśla rzeczywistość kosmosu, który jest postrzegany przez człowieka jako piękno i jedność. Kosmos nie jest pewną rzeczywistością czysto zewnętrzną, istniejącą „na przeciw” człowieka. Świat to organiczna całość, w której nic nie istnieje samo w sobie. W jedność tę włączony jest także człowiek, współtworząc ją. Człowiek widzi siebie jako nierozzerwalnie powiązanego ze światem. W pełni tego słowa znaczeniu znajduje się w jego wnętrzu. W związku z tym teologia człowieka musi być także powiązana z teologiczną wizją świata; antropologia łączy się tutaj z kosmologią⁷⁰.

Szeroka i całościowa wizja zmartwychwstania związana jest właśnie z przekonaniem o powiązaniu człowieka ze światem, które trwa nieprzerwanie i osiągnięciem swoją pełnię w stadium eschatologicznym. W sytuacji obecnej człowiek poprzez ciało wchodzi w relację z całą istniejącą rzeczywistością⁷¹. W pierwszym rzędzie jest to jedność dotycząca ludzi. Na tym jednak się nie wyczerpuje. Mowa o wielkim dziele ponownego zjednoczenia całego świata ożywionego i nieożywionego. Cieleśność człowieka jest wymiarem, poprzez który wchodzi on w relację z innymi ciałami (= osobami). W sensie szerszym jednak cały świat staje się ciałem człowieka. Ilość zależności wzajemnych stanowi gęstą sieć, która tworzy jedną wielką organiczną całość⁷². Tutaj także wpisuje się nawiązanie teologii wschodniej do tradycji ojców greckich widzących człowieka jako mikrokosmos. Wizja ta została rozwinięta przez Łosskiego, który widzi jednak człowieka w nieco innej relacji w stosunku do świata. Nie jest on tylko odzwierciedleniem wielkiej kosmicznej jedności całej rzeczywistości — człowiek jest wręcz makrokosmosem, posiadając zdolność świadomego ogarnięcia całej rzeczywistości. To on w duchowy sposób „gromadzi” w swoim wnętrzu cały świat. Świat ten podzielony przez grzech, który pochodzi od człowieka oczekuje przemiany a człowiek ma swój udział w udzieleniu mu łaski, która go ostatecznie przeobrazi (Rz 8,18–22: „Sądzę bowiem, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić. Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marność — nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał — w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach

⁶⁸ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska*, s. 277.

⁶⁹ Por. N. Arseniew, *O życiu prezbjtotczestwujuszczej*, Bruxelles 1966, s. 115.

⁷⁰ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska*, s. 245–250.

⁷¹ Zgodnie z myślą Wschodu miłość ma charakter jednoczący z natury rzeczy. Miłość jest także zasadą wszechjedności całej rzeczywistości. Poza miłością nie ma ani jedności, ani wolności ani prawdy. Miłość jest realną siłą, która nadaje jedności charakter ontologiczny; por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska*, s. 350.

⁷² Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska*, s. 320, 350–351.

rodzenia”)⁷³. Człowiek uwikłany jest w grzech kosmiczny. Pochodzi on jednakże od człowieka, stąd zbawienie człowieka pociąga za sobą zbawienie świata⁷⁴. Świat jest włączony w ekonomię zbawienia. „Cały świat jest powołany do wejścia do Kościoła, do stania się Kościołem Chrystusa, aby po dokonaniu się wieków dostąpić przemiany w wieczne królestwo Boga”⁷⁵.

W kontekście ostatecznej przemiany kosmosu mowa jest o świecie jako o cielesności duchowej, która znajduje się *in statu fieri*. Ziemia zmierza do przekształcenia się w „nową ziemię”, która powstanie przy końcu całego procesu rozwoju świata, gdy „nieprzejrzysta i ciemna masa zostanie przekształcona w 'morze podobne do kryształu' (Ap 4,6)”⁷⁶. W tym sensie paruzja i zmartwychwstanie stanowią organiczną jedność. Są początkiem całkiem „nowego”, które zostanie zainaugurowane przez Boga.

Całość prawosławnej teologii nastawiona jest na ów świat przyszły, świat zmartwychwstania. Nie jest on jednak całkowicie niedostępny dla doświadczenia człowieka dzisiaj. Prawosławie wykorzystuje tutaj motyw doświadczenia uczniów na Górze Tabor. Przyszły świat był przelotnie dostępny dla uczestników przemienienia Chrystusa. Także w późniejszym czasie doświadczenie bycia przenikniętym przez boskie energie, wewnętrzne światło, jakiego doświadczali mnisi było traktowane jako kontynuacja doświadczenia Taboru. Wizja ta jest rozumiana jako antycypacja „ósmego dnia” — dnia zmartwychwstania; rzeczywistości, w której w pełni światło światu zapewni nie słońce, ale zmartwychwstały Chrystus⁷⁷.

VIII. PORÓWNANIE Z TEOLOGIĄ ZACHODNIA

Myśl teologiczna Wschodu i Zachodu łączą słowa tego samego Wyznania wiary, które akcentują centralny charakter doktryny zmartwychwstania w kontekście nadziei pełni zbawienia. Teologia zachodnia przed kilkudziesięcioma laty powróciła do dowartościowania zmartwychwstania umarłych, wcześniej pozostającego na marginesie teologicznych rozważań. Powrót do powszechnego aspektu eschatologii jako dominującego oraz większe dowartościowanie źródeł patrystycznych spowodowały, po wielu stuleciach, centralizację myśli o zmartwychwstaniu także na Zachodzie. Prawosławie, zanurzone w myśli greckich ojców Kościoła, nie utraciło nigdy nie tylko przekonania o centralnym miejscu prawdy o zmartwychwstaniu, ale także praktycznie, poprzez liturgię i pobożność znajdowało dla niej miejsce w świadomości wiernych. Dzisiaj myśl o zmartwychwstaniu powraca z nową siłą w oparciu o ciągłą refleksję teologiczną współczesnych autorów. To, co pozostaje jednak charakterystyczne, to wierność własnej tradycji teologicznej wyrażającej się poprzez niezmiennie tematy, które towarzyszą myśli wschodniej od

⁷³ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 97.

⁷⁴ Por. N. Łoski, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954, s. 287.

⁷⁵ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 99.

⁷⁶ Por. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, s. 293.

⁷⁷ Jest prawosławnym zwyczajem, iż ikonograf jako pierwsze swoje dzieło powinien namalować Przemienienie. Miało to na celu ukazanie, że jest on zdolny do widzenia świata oczami apostołów, których udziałem było doświadczenie wydarzenia mającego miejsce na Górze Tabor.

1. tysiąclecia: człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, wcielenie, zmartwychwstanie Chrystusa, zmartwychwstanie powszechne, przebóstwienie, przemiana całej rzeczywistości. To praktycznie nieodłączna grupa zagadnień, które stanowią nie tyle ciąg chronologiczny co raczej teologiczny, gdzie zrozumienie poszczególnych elementów staje się *de facto* niemożliwe bez poruszenia pozostałych zagadnień. Zachód przez długi czas traktował problematykę zmartwychwstania z pozycji fenomenologicznych. Dopiero teologia ostatnich kilkudziesięciu lat dostrzega zmartwychwstanie w kontekście tajemnicy człowieka, który osiąga zamierzoną przez Boga pełnię swoje powołania. Także na Zachodzie temat zmartwychwstania staje się tematem należącym do szeroko rozumianej antropologii, która z kolei poprzez powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych posiada coraz więcej wspólnego z myślą wschodnią⁷⁸.

Podobna kwestia dotyczy soteriologii. Zachód przez długi czas akcentował wcielenie w oderwaniu od pozostałych tematów, traktując je wyłącznie w funkcji zbawienia, a więc w oderwaniu od innych tajemnic. Dominował (-uje?) schemat myślenia zakreślony przez następujący schemat: grzech pierworodny, naprawienie winy pierwotnej na krzyżu, dzieło zbawienia staje się dostępne dla chrześcijan. Kwestia zbawienia (traktowana często legalistycznie) zostaje zdominowana przez tematykę Boga dotkniętego przez grzech i człowieka niezdolnego do wypełnienia wymagań sprawiedliwości. Teologia wydaje się w dalszej perspektywie nie być zainteresowana czymś innym jak naprawieniem pierwotnej winy. Dzieło Chrystusa zostaje zredukowane do naprawy stanu niezgody. Wymiar chwały (zmartwychwstanie, wniebowstąpienie) stają się pewnym dodatkiem, która w rzeczywistości niczego już nie zmienia⁷⁹. Dzisiaj na szczęście tendencje już się odwróciły na korzyść widzenia eschatologii i rzeczywistości łaski jako przestrzeni realizacji i dopełnienia tajemnicy człowieka odkupionego; spostrzegania go w świetle jego pierwotnego powołania.

Innym tematem, który z pewnością warty jest głębszej analizy jest zagadnienie eschatologicznej przemiany świata towarzyszącej paruzji i zmartwychwstaniu. Na Zachodzie myśl kartezjańska doprowadziła do zniszczenia całościowej wizji świata rozumianego jako jedność tego, co materialne i duchowe. *Res cogitans* i *res extensa* stanowią dwa niesprowadzalne do siebie bieguny. Natura materialna nie jest postrzegana jako posiadająca ducha. Nie ma też mowy o jakimkolwiek jej życiu wewnętrznym. Stanowi ona obiekt, który jest przedmiotem różnorodnych działań służących konkretnym celom człowieka jako ośrodka myśli i decyzji. Nie tylko sama myśl kartezjańska stoi u podłoża pewnego porzucenia tematu świata w teologii. Można się go pewnie już doszukać w tendencjach teologii późnego średnio-wieczna. Dopiero jednak połowa XX w. przyniosła tutaj wyraźny przełom. Myśl

⁷⁸ Oczywiście w różnym stopniu myśl wschodnia lub ojców greckich zostaje wykorzystana w teologii zachodniej. Jako przykład można podać Ch. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, Poznań 2001, s. 35 nn., gdzie grecka literatura patrystyczna wyraźnie wykorzystana zostaje jako część *patrimonium comune*. Innym przykładem może być L.F. Ladaria, *Antropologia teologiczna*, Casale Monferrato 1995, s. 448 nn., choć zgłasza pewne zastrzeżenia. Z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że teologia zachodnia nie straciła ze swojego pola widzenia pewnych tematów jak np. dywinizacja; traktowała je jednak marginalnie.

⁷⁹ Por. V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999, s. 137 nn.

wschodnia, przeciwnie, w dużej mierze pozostała wierna całościowej wizji kosmosu, jaka charakteryzowała myślenie ojców greckich od samego początku⁸⁰.

Prawosławie widzi różnicę pomiędzy swoim spojrzeniem na finał świata i ludzkości a tym, jakie cechuje teologię zachodnią. Aspekt kosmiczny, odkrywany także już od kilkadziesiątowieci przez teologię Zachodu, o wiele bardziej akcentowany był i jest w teologii prawosławnej. Dla prawosławia Zachód jawi się w tej kwestii zdecydowanie jako „mniej eschatologiczny”, zaabsorbowany natomiast o wiele bardziej kwestiami społecznymi. W tym kontekście mowa nawet o Eucharystii łacińskiej jako bardziej związanej z Wieczerzą poprzedzającą męką; liturgia prawosławna miałaby bardziej być przedłużeniem popaschalnych spotkań Jezusa z uczniami. Jest ona celebracją świata już przemienionego, podczas której zmartwychwstanie widziane jest jako wydarzenie pankosmiczne, ogarniające swoim zakresem i znaczeniem cały wszechświat⁸¹. W szczególny sposób akcentuje to teologia liturgii nocy paschalnej, która jest przeżywaniem „ósmego dnia”, uczestniczeniem w pełni świata przemienionego, gdzie zmartwychwstanie nie oznacza tylko podniesienia się ciał z grobów, ale ontologiczną pełnię i nowość całej rzeczywistości⁸².

SOMMARIO

Per quanto riguarda la tematica escatologica, le formule dogmatiche ortodosse si limitano all'argomento della parusia, del giudizio e della risurrezione della fine dei tempi. Il tema di resurrezione dei corpi fu sempre presente. Il come il centro dell'escatologia e non solo. Il 20. secolo portò tuttavia un suo rinascimento, particolarmente riguardo ad alcuni accenti: il segno del Gesù risorto, il legame tra la risurrezione di Gesù e la nostra, la dimensione trinitaria, la corporeità trasfigurata, la dimensione antropologica e quella cosmica.

La riflessione ortodossa odierna, rappresentata dai autori russi nonché numerosi occidentali, rimane molto legata al pensiero dei padri greci essendone una continuazione. L'argomento della risurrezione viene visto come una prospettiva dell'individuo e una prospettiva universale, attinente tutta la Chiesa e, nella sua dimensione ultima, tutta l'umanità.

⁸⁰ Jako ilustracją można posłużyć się opracowaniem E. Kotkowskiej, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003.

⁸¹ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska*, s. 278.

⁸² Por. W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 222.