

SPOSÓB ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁ na podstawie Listów św. Pawła

§ 1. Przymioty ciał uwielbionych 1 Kor 15, 35—44

35. *Ale zapyta ktoś: W jaki sposób powstają umarli? Z jakimże ciałem przychodzą?* 36. *Bezmyślny, to, co ty siejesz, nie ożyje, jeśli (wpierw) nie umrze:* 37. *A czy to, co ty siejesz, nie jest ciałem, co ma się stać w przyszłości (ciałem), lecz gołym ziarnem — na przykład pszenicy lub jakichś innych (zbóż).* 38. *Bóg natomiast daje mu ciało według swej woli i każdemu z nasion ciało właściwe.* 39. *Nie każde ciało jest tym samym ciałem, lecz inne jest (ciało) ludzi, inne zaś zwierząt, inne też ciało ptaków, a inne ryb.* 40. *Inne są ciała niebieskie inne ciała ziemskie. Lecz inna jest świetność niebieskich, a inna ziemskich.* 41. *Odmienna jasność słońca, odmienna jasność księżyca, a jeszcze odmienna jasność gwiazd: bo gwiazda od gwiazdy różni się w blasku.* 42. *Tak i ze zmartwychwstaniem. Wsiewa się skazitelne, powstaje co nieskazitelne.* 43. *Wsiewa się w hańbie, powstaje w chwale. Wsiewa się w słabości, a powstanie w mocy.* 44. *Wsiewa się ciało zmysłowe, powstaje ciało duchowe. Jeśli istnieje ciało zmysłowe istnieje i ciało duchowe.*

Dotychczasowy wykład dogmatu zmartwychwstania ciał¹⁾ uzupełnia teraz św. Paweł rozważaniem nowym, rozważaniem sposobu tego zmartwychwstania.

Często zdarza się, że ludzie nieraz negują pewien fakt, dlatego, że nie znają sposobu, w jaki fakt ten dochodzi do skutku²⁾. Zapewne i niektórzy z mieszkańców Koryntu nie mogli sobie

¹⁾ Por. moje artykuły na ten temat w: RBL 8 (1955) 306—327; RBL 9 (1956) 51—60.

²⁾ G. Estius, *In omnes D. Pauli Epistolas, item in catholicas commentarii, Moguntiae* 1858, str. 750: *Familiale est haereticis ac caeteris infidelibus rem negare, cuius modum non intelligunt.*

wyobrazić, jak ciało, będące w rozkładzie, może być powołane na nowo do życia. Koryntianie nie tyle nie wierzyli w zmartwychwstanie Chrystusa Pana, ile raczej właśnie w sposób, w jaki odbędzie się zmartwychwstanie ciała.

Św. Paweł zezwala przeciwnikom na postawienie pytania w formie zarzutu: „*Ale zapyta ktoś w jaki sposób (pôs)³⁾ powstają umarli? W jakim (poio)⁴⁾ ukażą się ciele?*“ (w. 35)⁵⁾. Odpowiedź Apostoła, bardzo zresztą powściągliwa, każe nam podziwiać jego rezerwę w tej właśnie dziedzinie, w której Żydzi skłonni byli do dziwacznych przedstawień i dyskusji bez końca. Św. Paweł nie ma pretensji do pozytywnego wyjaśnienia przyszłego sposobu istnienia, gdyż jest ono poza zasięgiem naszego obecnego doświadczenia. Tym zaś, którzy wyobrażają sobie ciało zmartwychwstałe jako dokładny odpowiednik ciała teraźniejszego i zamieniają to przypuszczalne podobieństwo w zarzut, przeciwstawia Apostoł analogię zaczerpniętą z natury. Przykład ziarna rzuconego w ziemię, gdzie najpierw zamiera, a następnie powraca do życia i rozwija się aż do dojrzałości, wskazuje na fakt, że ta sama substancja może przechodzić przez różne stany i przybierać rozmaite jakości. Wygląd i właściwości mogą ulec nadzwyczajnym zmianom, chociaż istota bytu zmianom tym nie będzie podlegała.

Analogia ta, podobnie jak każda inna, nie posiada siły argumentu, lecz stanowi jedynie środek ułatwiający nam zrozumienie wiary w zmartwychwstanie ciał⁶⁾. W każdym razie św. Paweł był dalekim od twierdzenia, jakoby ciało zmar-

³⁾ Termin grecki „pôs” odnosi się wprost i bezpośrednio do rodzaju i sposobu zmartwychwstania, a pośrednio do możliwości tegoż, co podawano w wątpliwość.

⁴⁾ Wulgata: qualive, niesłusznie.

⁵⁾ Pytanie powyższe mamy szczegółowo omówione także w syryjskiej Apokalipsie Barucha; według tejże Apokalipsy umarli zmartwychwstaną w pierwotnym swym ciele. Następnie dokona się jednak przemiana tychże ciał. Por. H. L. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch erklärt, III, str. 474.

⁶⁾ C. Lattey, Readings in First Corinthians — Church Beginnings in Greece, St. Louis 1928, str. 181.

twychwstałe było identyczne z ciałem obecnym. Opowiadał się on raczej za ciałem zupełnie różnym⁷⁾.

Analogię Pawłową wziętą z natury trzeba uzupełnić następującą uwagą: Skoro ziarno wrzucone w ziemię musi obumrzeć, aby wydało nowe życie, podobnie i ciało człowieka nie zmartwychwstanie, jeśli nie ulegnie rozkładowi.

Św. Paweł dziwi się wyżej postawionym trudnościom i dlatego mowa jego jest tak twarda: „*Bezmyślny, — aphrôn*“; odwołuje się on po raz wtóry do zjawisk natury. Widzialny wszechświat daje nam właśnie obraz godnej podziwu różnorodności stworzeń na ziemi i na sklepieniu niebieskim. Moc Boża, która jest przyczyną tej różnorodności, zdolną jest tak samo uczynić relacje i różnice pomiędzy ciałem zmartwychwstałym i ciałem śmiertelnym.

Nie dziwny się też zbyt takiemu porządkowi rzeczy: Jak Bóg może nadać nieżywemu ciału kształt nowy. Trudności tej stara się Apostoł zaradzić obrazem wziętym znowu z przyrody: „*A co siejesz, nie jest ciałem, co ma się stać*“ (w. 37). Czyli ziarno, które siejemy, nie stanowi przecież rośliny już gotowej (*genesomenon*), ale jest to gołe (*gymnon*) ziarno, które bynajmniej nie zawiera jeszcze pełnego, wykończonego organizmu roślinnego. Przyszły wygląd rośliny nie jest zwykłym odzyciem nasienia, ale mimo istotnej tożsamości, czymś różnym, doskonalszym od nasienia⁸⁾.

Człowiecze bezmyślny, który tajemnicę zmartwychwstania pojąć chcesz własnym rozumem, nie poddając go pod działanie mądrości bożej, przypatrz się zjawiskom, które znasz z codziennego doświadczenia, niech one przekonają cię o możliwości tego, co dla umysłu ludzkiego tak trudno dostępne.

Dalej powiada Apostoł: „*Bóg natomiast daje mu ciało według swej woli*“ (w. 38). Analogię wziętą z przyrody także

⁷⁾ Mac Rory, *The Epistles of St. Paul to the Corinthians*, Dublin 1935, str. 247.

⁸⁾ Tertulian, *De resurrectione carnis*, PL 2, col. 871: *Seritur solummodo granum sine folliculi veste, sine fundamento spicae, sine munimento aristae, sine superba culmi; exurgit autem copia foeneratum compagine aedificatur, ordine struetum, cultu munitum, et usquequa vestitum. Haec sunt ei corpus a Deo aliud; Estius, dz. cyt., str. 752.*

i w tym wypadku należy uzupełnić i przenieść ją na życie ludzkie. Jeżeli Pan Bóg z małego pozornie ziarna stwarza rośliny różne od tego ziarna, to na sposób podobny może także wskrzesić ciało ludzkie, różniące się pod względem właściwości od ciała znajdującego się w ziemi. Nadto Bóg daje „każdemu z nasion właściwe ciało“ (w. 38 b), tzn. że ciała sprawiedliwych będą uwielbione, ale nie wszystkie w jednakowym stopniu⁹⁾. Każdy otrzyma ciało właściwe odpowiadające zasługom jego duszy¹⁰⁾.

„Nie każde ciało jest tym samym ciałem, lecz inne jest ciało ludzi, inne zaś zwierząt, inne też ciało ptaków a inne ryb. Są i ciała niebieskie i ciała ziemskie, lecz inna jest jasność niebieskich, a inna ziemskich. Inny blask słońca, inny blask księżyca, a jeszcze inny blask gwiazd: Bo gwiazda od gwiazdy różni się w blasku“ (w. 39—41).

W w. 39 i nn. stara się św. Paweł odpowiedzieć na pytanie, w jakim ciele zmartwychwstaną umarli. Koryntianie byli bowiem przekonani, że w chwili zmartwychwstania ludzie będą mieli ciało o tych samych właściwościach, co i ciało ziemskie; ponieważ zmartwychwstanie nie jest kontynuacją życia ziemskiego, dlatego też ciało zmartwychwstałe będzie ciałem innym. Będzie to nasze ciało, mające pewien związek z ciałem ziemskim. A jednak właściwości jego będą inne. Różnorodność tychże właściwości wykazuje św. Paweł znowu na zjawiskach przyrody.

Ciała niebiańskie, sômata epûrania; niektórzy z egzegetów protestanckich¹¹⁾, wyrażenie to odnoszą do ciał aniołów. Ze względu jednak na wiersz 41 jest to niemożliwe, gdyż aniołowie, jako duchy, ciała mieć nie mogą. Powtóre, przez *coelestia*, jak słusznie zaznacza Estius¹²⁾, należy rozumieć ciała

⁹⁾ F. G. Gutjahr, *Der erste Brief an die Korinther, I—II*, Graz 1922, str. 399.

¹⁰⁾ S. Thomas, *In omnes Sancti Pauli Apostoli Epistolas commentaria*, Taurini 1929, str. 401: *In resurrectione erit alia qualitas resurgentis, qua famem proportionabitur meritis morientis.*

¹¹⁾ B. Weiss, *Paulinische Briefe und Hebräerbrief*, Leipzig 1902, str. 230.

¹²⁾ Estius, dz. cyt., str. 752.

niebieskie i o tych właśnie ciałach niebiańskich mówił Apostoł, że różnią się między sobą w świetności, *doksa*.

Tę ostatnią wzmiankę o różnorodności ciał niebiańskich między sobą daje Apostoł nie tylko dla oznaczenia odmiennych stopni chwały ciał zmartwychwstałych, lecz także dla podkreślenia różnorodności skutków wywołanych przez wszechmoc bożą i dla zaznaczenia teź nieograniczoności¹³⁾.

Jako konkluzję daje św. Paweł zdanie następujące „*Tak i ze zmartwychwstaniem*“ (w. 42). Drugi człon porównania odnosi się nie do różnorodności ciał, które wyliczył w w. 39—41, ale do przemian, jakim podlega ziarnko wrzucone w ziemię. Podobnie jak to proste ziarnko rzucone w ziemię przechodzi śmierć, przybierając ciało nowe, tak też będzie i ze zmartwychwstaniem ciał. Wśród ciał zmartwychwstałych różny będzie ich blask, który uzależniony będzie od zasług danego człowieka: „*Wsiewa się skazitelne, powstaje co nieskazitelne, wsiewa się w poniżeniu, a powstanie w chwale. Wsiewa się w słabości, a powstanie w mocy, wsiewa się ciało zmysłowe, powstaje ciało duchowe*“ (w. 42b—44a)¹⁴⁾.

Sens ogólny tych wierszy jest jasny: wyrażają one przeciwieństwo pomiędzy marnością ciała śmiertelnego, a świetnością ciała zmartwychwstałego. Słowa Pawłowe nabierają przy tym polotu, przybierają szatę hymnu.

W szczegółach jednak wiersze te nastroczą egzegetom pewne trudności w swej interpretacji.

Do dnia dzisiejszego nie zbadano niestety jakie znaczenie w myśli Pawłowej posiada termin *doksa*, chwała. Stwierdzamy fakt, że użyty jest w znaczeniu „*cześć, honor*“; „*sława*“ (por. 1 Tess 2,20: *wy bowiem uczestniczycie w wywyższeniu naszym* i 1 Kor 11,7: *żona jest wywyższeniem godności męża*). *Doksa* stanowi niewątpliwie termin techniczny dla myśli św. Pawła,

¹³⁾ J. Huby, Saint Paul, Première Épitre aux Corinthiens, Paris 1946, str. 386.

¹⁴⁾ Stanowisko tradycji, jak i starszych egzegetów doskonale oddaje św. Augustyn, Ad Consent. Epist. 205,7: In his omnibus iste sensus est: si genera carnis — cum sint omnia natalia, differunt tamen inter se pro diversitatibus animantium, et si corpora cum sint omnia visibilia, differunt tamen pro diversitatibus locorum, unde alia est coelestium gloria, alia terrestrium; Cornelius a Lapide, Commentarii in Scripturam Sacram, 9, Lugduni 1854, str. 343; Estius, dz. cyt., str. 753.

a zarazem i przymiot ciała uwielbionego. Niemniej słuszna jest uwaga J. Weissa ¹⁵⁾.

Przymiot ten przysługuje przede wszystkim Bogu samemu i dlatego mówi św. Paweł o *doksa tû aphthartû Theû*, majestat nieśmiertelnego Boga (Rzym 1,23; por. Efez 1,17: *patêr tês doksês* ojciec chwały). Podobnie jak Bogu Ojcu, tak też przysługuje i Chrystusowi Panu: 2 Kor 3,18 *doksa Kyriû* majestat Pana; 2 Kor 4,4: *doksa tû Christû* majestat Chrystusa. W chwale tej udział swój ma mieć także człowiek zmartwychwstały jak to wynika z tekstu powyższego, oraz z Rzym 8, 18. 21; 1 Kor 2, 7. W stosunku jednak do człowieka jest wyraźnie wywyższeniem eschatologicznym ¹⁶⁾.

Nadto w całej teologii Pawłowej żaden z terminów może nie jest przedmiotem tylu roztrząsań jak wyrażenie *pneuma*. Wyrażenie to powtarza się u św. Pawła około 145 razy; w wielu jednak wypadkach, około 70 razy, znaczenie tego terminu jest wielorakie i dotąd nie ustalone. I chociaż przez wyrażenie *pneuma* miał św. Paweł najczęściej na myśli Ducha bożego, który człowiekowi wlanym zostaje, przekształca go i odnawia jego wnętrze, to niemniej jest rzeczą pewną, że przynajmniej w niektórych miejscach *pneuma* oznacza pewną istotną część składową człowieka naturalnego ¹⁷⁾. W tym znaczeniu *pneuma* oznacza duchowe wnętrze człowieka, a mianowicie samoświadomość jego wnętrza w przeciwstawieniu do *sôma* i *sarks*, używanych na określenie ciała fizycznego ¹⁸⁾.

¹⁵⁾ Der erste Korintherbrief, str. 371: Leider fehlt es noch an einer grossangelegten sprach- und religionsgeschichtlichen Untersuchung des Wortes und Begriffes „doksa“ — wenigstens in der Öffentlichkeit; zaś G. Kittel staje na stanowisku, że nie można zrozumieć treści pojęcia „doksa“ bez odwołania się do hebrajskiego „kabod“, ThWzNT, II, 240. Zaznaczyć należy, że odwołanie się do terminu hebrajskiego „kabod“, który LXX zasadniczo tłumaczy przez „doksa“, może jedynie rzucić pewne światło na zrozumienie treści pojęcia „doksa“, ale wcale bez reszty nie tłumaczy jego znaczenia. Por. nadto W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952⁴, 368 n.

¹⁶⁾ F. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus, Münster 1932, str. 168.

¹⁷⁾ H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, art. w: Neutest. Abhandl. 4/1913/5 nn.

¹⁸⁾ Por. 1 Kor 5,3; Kol 2,5.

Ale także *psychê*, dusza, odnosi się do wewnętrznej strony człowieka. To prawda i pod tym względem strona ta stanowi punkt styyczny dla pojęć *psychê*, dusza, i *pneuma*, duch. W żadnym jednak wypadku terminy te nie mogą być *promiscue* użyte. Podczas gdy *psychê* może i rzeczywiście wskazuje na niższą, cielesną stronę człowieka, tak pojęcie *pneuma* odnosi się raczej do strony boskiej człowieka. *Pneuma* jest tym tchem żywota, który według obrazu stworzenia, podanego w księdze Rodzaju, uczynił żyjącą duszę Adama¹⁹⁾.

Nie wiemy także, co miał na myśli św. Paweł, używając na określenie znikomości ciała ziemskiego terminu *atimia*, upośledzenie; może ciało fizyczne, albo też ciało jako siedlisko grzechu? Takiemu ujęciu przeciwstawiają się jednak wyliczone przez św. Pawła przymioty ciała uwielbionego: nieskazitelność (*aphtharsia*), wspaniałość (*doksa*) i moc (*dynamis*).

Wydaje się prawdopodobnym, że św. Paweł miał tu na myśli braki, niedoskonałości ciała doczesnego, czyli „ciała unizienia naszego“, jak mówi w Liście do Filipian 3, 21.

Podmiot słów *speiretai*, zasiewa się; *egeiretai*, podnosi się wzrost — nie jest wyrażony; stąd jedni kładą w jego miejsce „ciało“, inni wyrażenia te traktują jako słowa nieosobowe: są robione zasiewy... czyni się wzrost.

Inne zagadnienie to problem „zasiania ciała“. Czy jest ono wyrazem obecnego życia, rozumiejąc w tym jego koniec, śmierć i pogrzeb, czy też tylko sam koniec?

Porównanie z ziarnem, które przechodzi proces śmierci, aby się odrodzić, każe kłaść akcent na śmierć i pogrzeb jako na ostatni akt procesu, który odbywa się w życiu ziemskim. Ze-

¹⁹⁾ O. Pfeleiderer, Das Urchristentum und seine Schriften und Lehren, Berlin 1902, str. 193: Das Verhältnis von Psyche-Pneuma: Seele und Geist sind nicht verschiedene Teile, sondern nur verschiedene Namen für einen Menschen, zwischen denen nur insofern unterschieden werden kann, als beim ersten mehr die Einheit des inneren und äusseren Menschen, beim zweiten mehr ihr Gegensatz in Betracht kommt; R. H. Charles, A Critical History of the Doctrine of Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, London 1899, str. 401: ...fore according to St. Paul's psychology the pneuma is the real bearer of the personality as opposed to the soul; W. Bauer, Wörterbuch..., str. 1228 nn. 1620 nn.

psucie, upośledzenie, znikomość są na tym świecie słabościami ciała fizycznego w czasie jego egzystencji ziemskiej; śmierć i pogrzeb czynią je bardziej zmysłowo namacalnymi.

Ostatni człon dowodzenia antytetycznego podaje uzasadnienie zwycięstwa ciała zmartwychwstałego nad słabościami ciała ziemskiego: wsiewa się ciało zmysłowe, ożywiane i poruszane przez duszę (*psychê*), principium życia przyrodzonego; zmartwychwstaje ciało duchowe (*pneumatikon*), ożywiane przez *pneuma*, ducha ludzkiego (*nûs*), całkowicie przeniknięte duchem bożym. Dusza uwielbiona przenika swe ciało z taką siłą, że wyrwa je z warunków fizycznych i pozwala mu na uczestnictwo w sferze duchowej. Ona daje ciału byt: czyni to z taką pełnością, że nawet byt staje się duchowym, czyli że ciało staje się dla duszy czystym narzędziem wykonywania czynności i narzędziem duchowego obcowania. Czynności fizjologiczne, jak karmienie i rodzenie, które podlegają chorobom i zepsuciu u wszystkich ludzi, są przeistoczone i niepodległe skażeniu, co jest zasadniczą właściwością ducha uwielbionego i w tym sensie wybrani będą „jako aniołowie boży w niebie“ (Mt 22, 30).

A więc cóż znaczą formuły św. Pawła: ciało jest d u c h o w e, tzn. nie ulegając zepsuciu, podobnie jak duch, który je ożywia; u w i e l b i o n y m, tzn. jak duch napełnione całkowicie światłem bożym; m a j ą c e m o c, czyli jak duch biorące udział w triumfalnej wolności twórczej²⁰).

Św. Paweł stwierdza nie tylko możliwość, ale w pełni widzi urzeczywistnienie tego ciała duchowego na wzór Chrystusa, drugiego Adama. „który przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała wspaniałości swojej tą mocą, która może sobie poddać wszystko²¹).

Katechizm Rzymski, biorąc pod uwagę właściwości ciała zmartwychwstałego na podstawie 1 Kor 15, 42—44, wylicza następujące przymioty ciała uwielbionego: *Impassibilitas*, niecierpiętlivość, *claritas*, jasność, *agilitas*, chyżość, *subtilitas*, subtelnosc²²).

²⁰) J. Mouroux, *Sens chrétien de l'home*, Paris 1945, str. 102.

²¹) J. Huby, dz. cyt., str. 388.

²²) M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, II, Bonn, 1950, str. 225.

Dar niecierpiętlivości nie utożsamia się bynajmniej z nieśmiertelnością. Dar ten w skutku swoim wyklucza nie tylko właściwe zniszczenie czyli śmierć, ale także wszelki ból i brak. Podobnie, jak pierwsi rodzice byli w posiadaniu nieśmiertelności i wolności od wszelkiego cierpienia, tak samo wypada, aby darem tym obdarzone były i dusze wybrane do chwały wiekuistej.

Drugim darem jest dar jasności ciała chwalebego. W podobnej jasności przedstawił się Chrystus św. Pawłowi na drodze do Damaszku. O tej jasności wydaje się także wspominać św. Mateusz (13, 43): „*Sprawiedliwi wtedy świecić będą jako słońce w królestwie Ojca ich*“. Wspomina o tym także św. Paweł w Liście do Filipian (3, 21): „*że przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej, tą mocą, którą też może poddać sobie wszystko*“. Objawienie wspomina jedynie o darach dusz wybranych; nie natomiast nie mówi o właściwościach ciała dusz potępionych.

Dar trzeci — to dar ch y ż o ś c i. Na mocy tego daru ciało podległe będzie duszy w sposób doskonały, zachowa wszakże wymiary przestrzeni i czasu, czyli wykluczona zostanie bilokacja tegoż ciała.

I wreszcie dar subtelności, na skutek którego ciało będzie całkowicie podległe duszy jako swej formie.

„*Jeśli istnieje ciało zmysłowe, istnieje i ciało duchowe*“ (w. 44 b). Pierwsze zdanie, aczkolwiek wyrażone jest w formie warunkowej, to jednak nie jest pozbawione rzeczywistości, w której drogą antytezy przeciwstawia się rzeczywistość inna: Jeśli istnieje ciało zmysłowe, istnieje i duchowe, czyli innymi słowy jeśli istnieje ciało zmysłowe, ożywiane przez psychê to w takim razie będzie istniało także i ciało duchowe, które ożywia *pneuma*, czyli czynniki nadprzyrodzone, którym poddane będzie ciało.

Potwierdzeniem tego jest księga Rodzaju: „Adam stał się istotą żyjącą“ (2,7), czyli przez technienie Boże stał się bytem ożywianym przez duszę. Apostoł sparafrazował lekko tekst oryginalny księgi Rodzaju, dodając wyrażenia: *prôtos* pierwszy, i imię *Adam*, Adam.

„*Adam ostatni*“, po którym nie będzie już innego Adama, Adam doskonały, Chrystus, stał się duchem ożywiającym“, tzn. bytem który żyje mocą Ducha Bożego i jest źródłem życia.

Jest rzeczą charakterystyczną, że gdy św. Paweł mówi o tym, co się stanie z duszami sprawiedliwych po przekroczeniu bramy śmierci, wówczas wpada w taki zachwyt, jakby nagle stał się poetą, który daje się porwać tworum wyobraźni. Przeczą temu jednak głęboki realizm opisu i ścisłość naukowego niemal doświadczenia. To nie jest tylko jakaś eschatologiczna wizja, ale wyraz głębokiego przeżycia faktu, w którym Apostoł w nieznanym nam sposób uczestniczył. Prawda ta przewyższa wszystko, co o życiu pozagrobowym kiedykolwiek powiedziano, a równocześnie rozpyła wszystkie mity związane z życiem pozagrobowym i przeciwstawia im twardą, nieubłaganą, ale równocześnie błogosławioną prawdę chrystianizmu o „szczęśliwości wiecznej“.

§ 2. Miejsca paralelne

Filip 3,21

Kol 3,4

Miejsc paralelnych odnośnie do nauki św. Pawła o przymiotach ciał uwielbionych, zawartej głównie w 1 Kor 15, 34—44, mamy stosunkowo mało; są one następujące:

Filip 3,21

„...który przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej, tą mocą, którą też może poddać sobie wszystko“.

Kol 3,4

„Gdy Chrystus, życie wasze, ukaże się, tedy i wy razem z nim ukazecie się w chwale“.

Chrześcijanie są obywatelami nieba, skąd oczekują przyścia Chrystusa, który ciało ich uniżenia przemienić ma w ciało jasności swojej. Ta świadomość zmartwychwstania i przemiany wywołuje u nich uczucie tęsknoty i pragnienia. Uczuciom tym nadaje św. Paweł realne kształty w Liście do Rzymian 8,23: „Ale także my sami, którzy pierwiastki ducha posiadamy, my

też we wnętrzu naszym wzdychamy, oczekując przybrania za synów bożych, odkupienia ciała naszego“.

Aby lepiej zrozumieć istotę przemiany ciała ludzkiego w ciało jasności, konieczną jest rzeczą podać znaczenie terminów *sôma* i *sarks* u św. Pawła.

Pojęcie *sôma* ma swe źródło w środowisku stoickim. W terminologii stoickiej *sôma* podkreśla głównie j e d n o ś ć wszechświata.

U Platona *sôma* aplikowane do świata przeciwstawia się *psychê*: świat, jako twór żyjący, jest złożony z ciała i duszy.

Należałoby jednak zapytać, w jakim znaczeniu wszechświat jest *sôma*?

Sextus Empiricus wyjaśnia to w sposób następujący: Niektóre ciała same tworzą pewną całość (*hênômena*); inne są utworzone przez połączenie poszczególnych elementów ze sobą (*ek synaptomenôn*); inne wreszcie utworzone są z rzeczy różnych i nie pozostających ze sobą w jakimkolwiek związku (*ek diestôtôn*). To rozróżnienie trzech rodzajów jedności, a więc trzech typów ciał jest cechą stałą i charakterystyczną dla hellenizmu. Ponieważ zaś świat stanowi byt żyjący (*dzôon*), powinien więc być koniecznie pojmowany jako *sôma henômenon*.

Wśród ciał, tworzących jedną całość, Sextus Empiricus wyróżnia jeszcze trzy kategorie: ciała, które mają jako zasadę jedności tylko prostą *heksis* (np. kamień, kawał drzewa); ciała obdarzone *physis* (np. rośliny); i ciała ożywione przez *psychê* (np. byty ożywione). Do kategorii ostatniej należy kosmos. Jedność jest więc cechą istotną *sôma*. Dlatego więc wszechświat jest ciałem, gdyż stanowi byt całkowity.

Stoicki temat jedności wszechrzeczy (*sôma*) podkreśla szczególnie aspekt jedności p o w s z e c h n e j, mocą którego jesteśmy czymś „jednym“ z bóstwem²³⁾.

Termin *sôma* był stosowanym w stoicyzmie nie tylko do kosmosu branego jako całość, ale często do pewnej organicz-

²³⁾ J. Dupont, *Gnôsis. La connaissance religieuse dans les Épitres de Saint Paul*, Louvain 1949, str. 432 nn.

nej całości, jak np. na określenie społeczeństwa politycznego czy też społeczeństwa ludzkiego ²⁴⁾.

Gdy św. Paweł używa terminu *sôma*, to widzi w niej zawsze dwie cechy: całość i jedność. I tak w Efez 2, 16 całość sprowadza się do dwóch elementów, dwóch części ludzkości: pogan i Żydów. Chrystus zniósł tę przepaść dzielącą jednych od drugich; z dwóch uczynił jednego nowego człowieka (Efez 2,15).

Pawłowe więc pojęcie *sôma* ma swoje źródło niewątpliwie w słownictwie stoickim.

Język filozoficzny u Stoików wskazuje na ujemne znaczenie wyrazu *sarks*. U Epikura *sarks* jest siedliskiem żądz i bólów, oraz źródłem szczęścia; stoicy zaś lubują się w tym wyrażeniu i niejako „na wyścigi“ używają wyrazu *sarks*. Jest rzeczą bardzo możliwą, że na skutek takiej postawy Stoików wobec doktryny Epikura zaznaczył się wpływ i na język św. Pawła ²⁵⁾. Przeciwnie dualizm Płatona, nawet złagodzony przez Filona nie ma nic wspólnego z Pawłową koncepcją *sarks*.

Według św. Pawła *sarks* jest czymś niedoskonałym, jeżeli weźmiemy je w odniesieniu do ducha; jest ono słabe szczególnie w dziedzinie dóbr nadprzyrodzonych. U św. Pawła wyraz ten użyty jest aż 91 razy i posiada trzy zasadnicze znaczenia:

1) *Sarks* jako materia ożywiona czyli jako część włóknista, muskularna w przeciwieństwie do kości i krwi; Apostoł Narodów terminu tego nie używa jednak w znaczeniu organizmu żyjącego, ale przyjmuje ujęcie bardziej praktyczne — ogólnie ciało. Stąd też niejasność pewna, wynikająca z takiego ujęcia terminu *sarks*, nie będzie miała zasadniczego wpływu na znaczenie tegoż terminu, który drugorzędnie może ulegać zmianie bez podważenia jedności zasadniczej ²⁶⁾.

Dusza sensytywna (*psychê*) nie jest czymś wykluczonym z *sarks*, przeciwnie, stanowi jego istotę w odróżnieniu od duszy intelektualnej (*pneûma*).

²⁴⁾ Dupont, dz. cyt., str. 436 nn.

²⁵⁾ F. Prat, La Théologie de Saint Paul, II, Paris 1929, str. 487 nn.

²⁶⁾ Por. Kol 2,5; Gal 2,20; Filip 1,24; 2 Kor 10,3; 2 Kor 4,11; Rzym 8,3.

2) Powtóre *sarks* oznacza naturę ludzką z pewną dozą niedoskonałości i słabości, czyli w znaczeniu szerszym pewne zbliżenie i pokrewieństwo do natury²⁷⁾.

3) Wreszcie *sarks* może wskazywać na naturę jako taką, czyli obecną, zepsutą przez grzech i zeszcpeoną przez poządliwości. *Sarks* rozpatrywane z punktu widzenia moralnego jest nie tylko czymś słabym, materialnym, ziemskim, ludzkim, ale czymś pozostającym w pewnym związku z grzechem. Znaczenie takie wydają się nadawać temuż terminowi rozdziały 7 i 8 Listu do Rzymian oraz rozdział 5 Listu do Galatów²⁸⁾.

Sarks bywa nadto często personifikowane czyli wyraża pewne pragnienia, zamiary, wolę; ono potrafi przeciwstawić się działaniu Ducha Świętego, który przez łaskę usiłuje twórczo w nas działać. Nieraz sens ujemny moralnie zmniejsza się do tego stopnia, że pokrywa się niekiedy prawie zupełnie z sensem fizycznym tegoż terminu.

Termin *sôma* — w języku greckim, pozabiblijnym, oznacza przede wszystkim stronę materialną człowieka. W myśli zaś św. Pawła ta strona człowieka określaną bywa pojęciem *sarks*, przy czym w terminologii Apostoła Narodów nie rzadko znajdujemy także na oznaczenie tejże samej strony wyrażenie *sôma*. Obydwa te pojęcia w rozmaitych tekstach używane są jako synonimy, np. 1 Kor 5, 3 z Kol 2, 5; 1 Kor 7, 34 z 2 Kor 7, 1; 2 Kor 4, 10 z 2 Kor 4, 11; Efez 5, 28 z Efez 5, 29.

Błędnym byłoby jednak utożsamianie obydwu terminów, gdyż w rozmaitych miejscach mają one różną supozycję. I tak wyrażenie *sôma*, jak już zaznaczyliśmy, wyraża przede wszystkim ideę jedności i organiczności, zakładając przy tym wielość członków. Dlatego też słusznie znaczenie tegoż terminu przeniesiono dosłownie na oznaczenie społeczności chrześcijańskiej znanej nam pod nazwą „Corpus Christi — *soma tû Christû*“.

W powszechnym użyciu jednak idea organizmu oznacza także i ciało ludzkie. I jeśli św. Paweł posługuje się terminem

²⁷⁾ Rzym 3,20; 1 Kor 1,29; Gal 2,16; 1 Kor. 15,50; Gal 1,16.

²⁸⁾ Prat, II, str. 489 nn.

sôma na oznaczenie ciała zmysłowego, to na pewno ma on na myśli w danym wypadku w ścisłym tego słowa znaczeniu formę ciała²⁹⁾. Za rozróżnieniem takim wyraźnie przemawia 1 Kor 6, 13.

Forma ta zależnie od otaczającego ją świata, ujmować może rozmaitą substancję (materię). Na tym świecie *sarks* stanowi element materialny ciała, któremu *sôma* nadaje odpowiednią formę. Dlatego też ciało doczesne nazwane jest przez Apostoła: *sôma tês sarkos*³⁰⁾. Ze względu zaś na skażoność substancji nazwane jest także „ciałem uniżenia“ (Filip 3, 21). W przyszłości jednak *sarks* musi być zastąpione, ponieważ zdaniem św. Pawła ciało i krew, *sarks kai haima*, nie mogą odziedziczyć królestwa niebieskiego (1 Kor 15, 50). Wówczas „ciało uniżenia“ upodobni się do „ciała jasności Chrystusa“ (Filip 3, 21), miejsce zaś *sôma psychikon* zajmie *sôma pneumatikon* (1 Kor 15, 45).

Skoro termin *sôma* wyraża przede wszystkim formę ciała, to niemożliwym jest, aby św. Paweł miał na myśli samą tylko formę. W rzeczywistości materia i forma utożsamiają się i skoro św. Paweł mówi o naszych ciałach doczesnych, to nie można przypuścić, jakoby pozytywnie wykluczał substancję *sarks*, która stanowi istotny czynnik składowy człowieka doczesnego³¹⁾.

Powyżej przytoczone paralelizmy dowodzą, z jakimi trudnościami językowymi spotykał się św. Paweł, chcąc uprzystępnić wiernym naukę o zmartwychwstaniu ciał uwielbionych. Dla wyrażenia tego, co św. Paweł otrzymał w objawieniu, brak było w języku greckim, mimo jego wyrobionej terminologii filozoficznej, odpowiednich słów. Apostoł posługiwał się więc tym samym terminem w różnych znaczeniach, które jedynie z kontekstu można odgadnąć. Do takich słów należy m.i. wyraz *sôma*.

²⁹⁾ Por. Cl. R. Bowen, *The Resurrection in New Testament*, New York—London 1911, str. 94.

³⁰⁾ H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, Münster i. W. 1933, str. 9; Guntermann, dz. cyt., str. 138; H. Lietzmann, *An die Römër*, Tübingen 1930, str. 74 nn.

³¹⁾ Por. M. Meinertz, *Der Kolosserbrief*, Bonn 1935, str. 33; F. Tillmann, *Der Philipperbrief*, Bonn 1935, str. 133.

Co się zaś tyczy wyrazu *sarks*, to miejsca paralelne stwierdzają, że wyraz ten używany był wyłącznie dla określenia fizycznej natury człowieka, gdy tymczasem *sôma* było używane zarówno dla określenia fizycznej, jak i duchowej natury, w tym znaczeniu jak my dzisiaj używamy wyrazu „*organizm*“ na określenie jakiegoś ustroju uporządkowanego przeznaczonego do spełniania określonych celów.

§ 3. 2 Kor 5, 1—10

Charakterystyczne, a zarazem napotykające na pewne trudności egzegetyczne, są myśli św. Pawła na temat ciała uwielbionego zawarte w rozdziale piątym drugiego Listu do Koryntian. Pozostają one w ścisłej zależności z 2 Kor 4, 14 n. oraz z tekstem zawartym w 1 Kor 15, 51.

Jest prawdą wiary św., że po zmartwychwstaniu udziałem sprawiedliwych będzie szczęśliwość zasadnicza, która będzie następstwem przemiany ciała ludzkiego, polegającą na jego uduchowieniu. Myśl ta napawa radością duszę Apostoła i oparta jest na przeświadczeniu osobistym św. Pawła o życiu pozagrobowym. I dlatego w 1 Kor 15, 35—58 szeroko wyłoży Apostoł naukę na temat przymiotów ciała uwielbionego w czasie paruzji, kiedy to „*ciało uniżenia naszego*“ upodobni się do ciała jasności. Prawdę wypowiedzianą na temat przemiany naszego ciała ziemskiego w ciało uwielbione znajdujemy także i w niniejszym przez nas omawianym rozdziale, w którym znajduje ona jednak swoje obrazowe rozprawienie. Na zajęcie tego rodzaju stanowiska wobec nauki o przemianie ciała ludzkiego w omawianym przez nas tekście, dwa czynniki wywarły swój wpływ na św. Pawła: pierwszy *negatywny* — naturalna obawa przed „*ogotoceniem*“ duszy ludzkiej i drugi *pozytywny* — tęsknota za przyobleczeniem duszy ludzkiej w ciało uwielbione³²⁾. Nadto zaznaczyć należy, że Apostoł Narodów poddany był także cierpieniom i doświadczeniom osobistym, ukazującym mu moment śmierci jeszcze przed paruzją. Jakie to były doświadczenia, nie wiemy. Można przy-

³²⁾ F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Freiburg i. Br. 1909, str. 97 n.

puścić, że mogły nimi być zajścia z Demetriuszem, o których mówią nam Dzieje Apostolskie 19, 23 nn., a które mogły się stać powodem do bolesnego wylewu duszy Pawłowej w 2 Kor 1, 8:

Ponieważ byliśmy uciśnieni niezmiernie ponad siły, tak że obrzydło nam życie.

W utrapieniach tych ufność całą w Bogu pokłada, który umarłych do nowego wskrzesza życia (por. 2 Kor 4, 14 nn.).

Trudności w zrozumieniu tekstu zawartego w 2 Kor 5, 1—10 płyną z obrazowego, a równocześnie różnorodnego przedstawienia stanu duszy ludzkiej przed i po śmierci. Dlatego też każdy z poszczególnych obrazów tłumaczyć należy odrębnie, lecz zgodnie z kontekstem.

W. 1. — Św. Paweł jak i wierni jemu współcześni są przekonani, że z chwilą śmierci otrzymają z rąk Bożych mieszkanie nowe. Wyrażenie „...*He epigenos hemôn oikia*“ oznacza w myśli św. Pawła nasze ciało ziemskie, w którym w czasie życia ziemskiego przebywa dusza ludzka; w wierszu tym wyrażone są równocześnie i przymioty tegoż ciała, a mianowicie: jego słabość i krótkotrwałość — *tû skênous katalitkê*. Nasze więc ciało ziemskie — to przemijające dzieło twórczej natury ludzkiej. Wyraźnym jego przeciwstawieniem jest *oikodomê ek Theû* — mieszkanie z rąk Boga — w którego akcie stwórczym sam Bóg brał udział i dlatego jest ono, *acheiropoiêtos aiônion*, nieuczynione rękami ludzkimi, wieczne. Na uwagę zasługuje także użycie wyrażenia *ean*, gdyby, a nie *hotan*, skoro, czyli jasny stąd wniosek, że św. Paweł zakłada śmierć jako warunek przemiany naszego ciała, mającej się odbyć w przyszłości, a więc w czasie paruzji. Na taki sens myśli Pawłowej jasno wskazuje wiersz 3 tegoż rozdziału, w którym Apostoł wyraża bezpodstawnie obawę przed „*nagością*“ duszy, pozostawionej bez przybytku, gdyż ogołocenie to, *gymnotes* — jest tylko przejściowe — *in transeundo*.

Nie brak jednak i egzegetów³³⁾, którzy przyjmują, że

³³⁾ P. W. Schmiedel, Die Briefe an die Thessalonischer und an die Korinther, Leipzig 1909, str. 236 nn.; H. Windisch, Der zweite Korintherbrief, Göttingen 1929, str. 157 nn.

przyobleczenie to dokona się tuż po śmierci. Stanowisko ich jednak wydaje się mieć bardzo mały stopień prawdopodobieństwa, gdyż konsekwentnie nie można by już mówić w żadnym wypadku o zmartwychwstaniu. Takiemu tłumaczeniu sprzeciwia się także najwyraźniej kontekst³⁴⁾.

Św. Paweł nie ma najmniejszych wątpliwości odnośnie *oikodomê ek Theû*, ale ma podstawy do wzdychań nacechowanych obawą i lękiem (*stenadzomen, baroumenoi*). Pragnie on być wchłoniętym przez nowe życie nie zakosztowawszy śmierci. W jego duszy jedno więc tylko nurtuje pragnienie: chęć najszybszego doczekania paruzji, na co jasno wskazuje także termin: *ependysasthai*³⁵⁾.

Należy z kolei zapytać, dlaczego lęk trapi duszę Pawłową na myśl o śmierci przed paruzją? Odpowiedź znajdujemy w wierszu 3 tegoż rozdziału: Po śmierci obawia się Apostoł dla swej duszy stanu pośredniego mianowicie jej ogołocenia, jej obnażenia — *gymnotes*. Dusza bowiem będzie pozbawioną ciała ziemskiego, zanim przyobleczoną zostanie w szatę ciała uwielbionego.

Pozostaje jeszcze jedna trudność z w. 2 mianowicie: do czego należy odnieść wyrażenie *en toutô*, w nim. Jedni autorzy i to większość³⁶⁾ odnoszą *en toutô* do *skênous* powołując się przytem na wiersz 4, w którym czytamy: *hoi ontes en tô skênei stenadzomen*. Inni, jak Tillmann³⁷⁾ powiadają, że *en toutô* nie odnosi się do *skênous*, ale do *oikia tû skênous*. Tak jedni, jak i drudzy nie mają słuszności. I chociaż chciałoby się opowiedzieć raczej za Tillmannem, to natrafia się na nową trudność natury

³⁴⁾ Por. J. Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther, Freiburg i. Br. 1910, str. 164: Diese Anschauung lässt sich aber in keiner Weise als paulinisch oder überhaupt als biblisch erweisen.

³⁵⁾ Por. 2 Kor 5,4; 1 Kor 15,34 nn.

³⁶⁾ A. Schäfer, Erklärung der beiden Briefe an die Korinther, Münster 1903, str. 424 nn.; E. Kühl, Über 2 Kor 5,1—10. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus, Königsberg 1904, str. 7 nn.

³⁷⁾ Tillmann, Die Wiederkunft Christi..., str. 101 nn.; E. B. Allo, *Séconde Épitre aux Corinthiens*, Paris 1937, str. 123 n. ogranicza się jedynie do przedstawienia poszczególnych hipotez w tym względzie bez wyrażenia zdania osobistego.

filologicznej, mianowicie wówczas w tekście należałoby zmienić *en toutô* na *en tautê*.

Naszym zdaniem *en toutô* znajduje swoje wytłumaczenie i uzasadnienie w w. 2 niezależnie od w. 1. Termin *en toutô* — należy przetłumaczyć w sensie: Z tego powodu, propter hoc, co zresztą jest zgodne z kontekstem.

Być przyobleczoneym znaczy przybrać przymioty ciała uwielbionego, nie zakosztowawszy śmierci. To ciało uwielbione czyli ciało niebieskie nazywa tu św. Paweł *oiktêrion* — domicilium, które jest przeciwstawieniem przybytku przemijającego i nietrwałego; dlatego w. 2 należy następująco przetłumaczyć: *Ponieważ (z tego powodu) w ciele śmiertelnym jesteśmy, wdychamy za mieszkaniem naszym, które jest w niebie, pragnąc być przyobleczeni.*

W. 3: Myśl przewodnia w. 3 jest następująca: Chociaż św. Paweł przekonany jest, że na wypadek śmierci przed paruzją ma dla swej duszy zapewnioną szatę niebios, to jednak pragnie, by szata niebios przyodziła bezpośrednio jego ciało ziemskie, aby w ten sposób nie pozostawał on nigdy w stanie ogołoconia; a więc lęka się on *ekdysasthai*, być wyzuty z ciała.

W. 4. — W wierszu tym znajdujemy w dalszym ciągu uzasadnienie dla *stenathein*, lecz w nieco odmiennej formie: Jak długo nosimy ciało ziemskie, wdychamy uciśnieni za niebieskim, gdyż nie chcemy być ogołoconymi, lecz przyobleczoneymi. Główna więc myśl niniejszego obrazu zawarta jest — w przyobleczeniu, które w o wiele jaśniejszej formie przedstawia Apostoł w 1 Kor 15, 54.

W. 5. — W wierszu piątym ukazuje Apostoł przyczynę sprawczą, która dokona przemiany, za którą wdychamy. Przyczyną tą jest zdaniem Apostoła wszechmocny Bóg.

W. 6. — O wiele lepiej byłby zrozumieliśmy wiersz 6, gdyby następował bezpośrednio po w. 1. W obecnym kontekście nastrocza on pewne trudności. Po pierwsze, nasuwa się pytanie jak należy rozumieć termin *pantote*, zawsze? Biorąc pod uwagę kontekst, może on mieć tu tylko znaczenie: „W każdym wypadku, czyli zawsze, semper“. Św. Paweł jak i wierni pewni są tej przemiany, niezależnie od tego, czy Bóg pragnienie ich

spełni dając im możność doczekania paruzji, czy też nie³⁸⁾. A są tym bardziej pewni, iż otrzymali „zadatek Ducha“. Ale jak w takim razie oddać następujący imiesłów: *kai eidotes*, wiedząc? Wydaje się, że następujące tłumaczenie byłoby możliwe do przyjęcia: „wiedząc, czyli będąc z drugiej strony przekonani“. A więc sens w. 6 byłby następujący: Przebywanie w ciele jest tułaniem się z dala od Pana. Zaś *en dêmêsai pros ton Kyrion* nastąpi dopiero po zakończeniu życia ziemskiego, niezależnie od tego, czy śmierć nastąpi wcześniej niż paruzja. Wyrażona jest tu więc myśl, że dla sprawiedliwych dusz nagrodą po śmierci jest przebywanie z Chrystusem. Warunkiem jednak umożliwiającym to połączenie z Nim, a zarazem poprzedzającym, jest, według św. Pawła, moment śmierci³⁹⁾. I dlatego właśnie Apostoł jest dobrej nadziei, aczkolwiek przebywając w ciele tuła się z dala od Pana.

W. 7. — Ta sama myśl podkreślona jest jeszcze raz w w. 7, gdzie czasokres pobytu na ziemi przyrównany jest do pobytu na wygnaniu w wierze, a pobyt w niebiesiech oglądowi bożemu (por. także 1 Kor 13, 12).

W. 8 i 9. — Obydwa wiersze należy tłumaczyć w ścisłej zależności od treści wierszy poprzednich, gdyż myśl przewodnia jest ta sama, a tylko innych metafor użył tu św. Paweł. Na łączność tę wskazywałoby także użycie terminu *dio* — *quapropter, dlatego*.

Schmiedel⁴⁰⁾ twierdzi, że wyrażenie *ekdêmêsai ek tû sômatos*, wyzuć z ciała, rzeczowo łączy się z terminem *ependysasthai*, przyoblec, gdyż według niego św. Paweł spodziewa się odzienia niebieskiego tuż po śmierci, co zresztą jest niemożliwym do przyjęcia ze względu na treść wierszy poprzednich. Pragnienie i lęk przed wyzuciem się z ciała stałyby się wówczas dla nas czymś niezrozumiałym. Jak *ekdysasthai* jest przeciwieństwem do *ependysasthai*, tak też na pewno błędnym jest utożsamienie *ekdêmêsai ek tou sômatos* z *ependysasthai*⁴¹⁾.

³⁸⁾ Por. Tillmann, Die Wiederkunft..., str. 110 n.; J. Sickenberger, Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther u. Römer, Bonn 1932, str. 112.

³⁹⁾ Por. MacRory, dz. cyt., str. 347 n.

⁴⁰⁾ Schmiedel, dz. cyt., str. 239 n.

⁴¹⁾ Kühl, dz. cyt., str. 23; Tillmann, Die Wiederkunft..., str. 112 n.

Ekdysasthai jest metaforą obrazującą nasze ciało ziemskie, albo też akt przemiany — jaki dokonuje się w momencie śmierci⁴²⁾. Idea przewodnia obydwu wierszy jest rozwinięciem myśli zawartych w wierszach poprzednich. Wiersz 8 jak i 9 wyrażają pragnienie Apostoła połączenia się z Chrystusem, pomijając oczywiście rodzaj i sposób tego połączenia.

W podobnym sensie co i imiesłów w. 8 należy też tłumaczyć imiesłowy wiersza 9: *endēmūntes i ekdēmūntes*, odlegli czy obecni Jemu pragniemy się podobać.

W. 10. — W wierszu tym kładzie św. Paweł nacisk na termin *pantos* — wszyscy — chcąc tym samym zwrócić uwagę człowieka na ważność dalszych myśli zawartych w tymże wierszu. Chodzi tu więc o sąd szczegółowy, któremu każdy człowiek będzie podległy tuż po śmierci i od Boga otrzyma zapłatę za czyny dokonane w ciele, zależnie od norm jego postępowania w czasie życia ziemskiego⁴³⁾.

Ze względu na rozbieżność w poglądach egzegetów na temat interpretacji dwóch metafor Pawłowych: „mieszkania“ i „odzienia“, które służą na oznaczenie jednej i tej samej rzeczywistości, powstało na przestrzeni wieków kilka hipotez, które zestawiał Allo⁴⁴⁾ w komentarzu do 2 Listu do Koryntian:

1. Teoria „*zmęczenia życiem doczesnym*“ — kładzie główny nacisk na trudy życia doczesnego, od których wierny chciałby się uwolnić w jakikolwiek sposób — nawet przez śmierć. W myśl tej hipotezy pierwszorzędnym przedmiotem pragnienia św. Pawła byłoby uwolnienie się od ciężącego ciała.

2. Hipoteza „*obawy przed wyzuciem z ciała*“. Zwolennicy tej hipotezy „wyzucie“ tłumaczą nie w sensie ówczynie przyjętym, lecz w znaczeniu moralnym i duchowym, określonym przez teologię Apostoła.

3. Hipoteza „*oczekiwania*“ *bliskiej paruzji*. — Wyjaśnienie

⁴²⁾ E. B. Allo, dz. cyt., str. 132.

⁴³⁾ R. Cornely, *Commentarius in Epist. Cor. alteram et ad Galatas*, Parisiis 1909, str. 153: *Summo studio annitimus, ut Domino probati acceptique simus, sive in corpore inhabitantes (vivi) sive ab eo exultantes (mortui) a iudice nostro inveniemur*; A. Bisping, *Die Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther und Galater*, Münster 1863, str. 62.

⁴⁴⁾ Allo, dz. cyt., str. 142 nn.

to jest dzisiaj powszechne, a jednak niesłuszne. W tekście nie chodzi bowiem o dwie kategorie ludzi, oddzielone od siebie przez stan życia czy śmierci cielesnej, w jakim ich zostanie koniec świata, lecz o dwa stany po sobie następujące, kiedy moment śmierci będzie chwilą oddzielenia.

4. Teoria „bezpośredniego przyjęcia ciała uwielbionego“. Według zwolenników tej teorii, opierających się na treści ww. 6—8, św. Paweł chciał odrzucić dla siebie i dla tych, do których pisze, perspektywę stanu pośredniego, mianowicie „wyzucia z ciała“, to znaczy duszy oddzielonej od ciała.

5. Hipoteza „ciała tymczasowego“. — Autorzy ci, chcąc rozwiązać zagadnienie, wprowadzają na okres przejściowy ciało trzecie, które nie będzie ani ciałem psychicznym, ani także w stanie pełnego rozwoju ciałem pneumatycznym. — „Ciało tymczasowe“, niestety, nie jest zgodne z kontekstem, a w szczególności z treścią ww. 1 i 2 oraz z w. 4, gdzie „mieszkanie“ jest zawsze i wyłącznie jednym i tym samym ciałem.

6. Wreszcie teoria „zapomnienia“ o międzyczasie — w myśl której św. Paweł w ogóle nie myśli o czasie, jaki może dzielić dzień śmierci od dnia uwielbienia. Na przeszkodzie w przyjęciu tej hipotezy stoi w. 8, w którym św. Paweł mówi o stanie wygnania.

Każda z hipotez ma pewien stopień prawdopodobieństwa, lecz żadna nie podała i podać nie mogła rozwiązania zupełnego, gdyż w tym względzie pewności tu na ziemi osiągnąć nie możemy. Na podstawie powyższego tekstu przyjąć jednak należy, że: 1) po zmartwychwstaniu udziałem sprawiedliwych będzie szczęśliwość zasadnicza; 2) śmierć stanowi moment przełomowy; 3) tekst, mimo obrazowego rozprawdzenia przez św. Pawła, tłumaczyć należy jako jedną całość, zgodnie z kontekstem.

(C. d. n.)