

Zmartwychwstanie embrionów ludzkich według ojców Kościoła

Co dzieje się z ludzkimi embrionami po ich śmierci? Czy – w taki sam sposób jak osoby dorosłe – są one również przeznaczone do życia wiecznego? Jeżeli tak, to do jakiego? Na te pytania próbowali już odpowiedzieć teologowie pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wyrażali oni swoje refleksje w konkretnym kontekście. Po pierwsze, śmiertelność małych dzieci była w tamtych czasach o wiele wyższa niż obecnie. Po drugie, chrześcijanie w pierwszych wiekach spotykali się z różnymi praktykami eugenicznymi w świecie, w którym przyszło im żyć. Sami też niejednokrotnie stawali w obliczu trudnych wyborów, i – przyznajmy to – nie zawsze były one podejmowane w duchu poszanowania bożego imperatywu szacunku dla życia. Pytanie o możliwość pośmiertnej egzystencji płodów ludzkich i małych dzieci było zatem bardzo aktualne. Kwestia ta wpisywała się w bardziej ogólną refleksję nad zmartwychwstaniem ciał, która pojawiła się u pierwszych chrześcijan szczególnie w kontekście krwawych prześladowań. Gwałtowna śmierć niejednokrotnie dotykała katechumenów, co z kolei implikowało pytanie, czy – jako nie ochrzczeni – będą mogli osiągnąć królestwo niebieskie. W tym świetle powoli rodziło się też pytanie pokrewne – o możliwość zmartwychwstania ludzkich embrionów i płodów i ich uczestnictwa w chwale zbawionych. Początkowo w pismach apologetów chrześcijańskich można odnaleźć raczej nieliczne ślady teologicznej refleksji na ten temat. Z czasem będą się one coraz bardziej krystalizować, przybierając postać systematycznego wykładu, rozwiniętego najbardziej u Augustyna na Zachodzie i Grzegorza z Nyssy na Wschodzie.

Problem najogólniej sprowadzał się do dwóch pytań: 1) czy embriony zmartwychwstaną? A jeśli tak, to 2) do jakiego życia zmartwychwstaną? Ta druga kwestia wypłynęła w nieco późniejszym okresie, głównie w związku z kryzysem pelagiańskim i wypracowywaniem prawdy o konieczności chrztu do zbawienia. Podejmijmy próbę odpowiedzi na postawione pytania. Na wstępie musimy jed-

¹ Andrzej Muszala – doktor habilitowany nauk teologicznych, kierownik Katedry Bioetyki Społecznej w Instytucie Nauk o Rodzinie oraz dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

nak dokonać ważnego zastrzeżenia: nie zawsze starożytni ojcowie mówili ściśle o ludzkim embrionie czy płodzie. Częściej używali ogólnych terminów, jak „(małe) dziecko” czy też „dziecko nieochrzczone”. Niektóre wnioski będą zatem wyciągnięte *per analogiam*, a i to tylko wtedy, gdy taki sąd będzie uzasadniony (np. opinią danego teologa o animacji równoczesnej embrionu, dokonującą się w momencie poczęcia).

1. Czy embriony ludzkie zmartwychwstaną?

1.1. Apologeci (Justyn, Atenagoras)

Pierwszym teologiem, u którego natrafiamy na ślad refleksji teologicznej nad zmartwychwstaniem embrionów ludzkich jest Justyn Rzymski. W par. 18. i 19. swojej *Apologii I* zajmuje się ogólnie pytaniem eschatologicznym, w jakiej formie powstanie kiedyś człowiek do życia wiecznego. W tym kontekście snuje analogię pomiędzy ludzkim ciałem embrionalnym a ciałem w pełni dojrzałym; tak jak z jednej kropli nasienia może powstać cały człowiek, tak samo z obecnego śmiertelnego ciała Bóg może utworzyć ciało uwielbione². Wynika z tego *implicitie*, że istnieje ciągłość ontologiczna pomiędzy najbardziej pierwotną, embrionalną formą człowieka a organizmem w pełni ukształtowanym. A skoro tak, to można pokusić się o wyciągnięcie wniosku, że na każdym etapie rozwojowym człowiek jest predysponowany do zmartwychwstania i udziału w pełni życia. Sam Justyn nie formułuje, oczywiście, takiej tezy, gdyż jego rozważanie zmierza ku innemu celowi.

Temat ponownie porusza Atenagoras w dziele *O zmartwychwstaniu umarłych*, ukazując – tak jak i poprzednik – tożsamość człowieka przez całe życie, począwszy od nieukształtowanego nasienia poprzez etap dziecka, dorosłego człowieka, starca, aż do ciała uwielbionego³. Według myśli apologety, „tym, kto otrzymał umysł i rozum, jest cały człowiek, a nie sama tylko dusza: a zatem człowiek zbudowany z obu elementów musi trwać zawsze, nie może jednak przetrwać, jeśli nie

² „Pomyślmy tylko, czyż nie wydawałoby się nam jeszcze mniej zasługujące na wiarę, gdybyśmy nie posiadali jeszcze ciała, a ktoś przekonywałby nas, że z niewielkiej kropli ludzkiego nasienia mogą powstać kości, nerwy i ciało w takiej formie, jak je widzimy teraz? [...] Powiedzmy, że wy nie jesteście takimi, jakimi jesteście, gdyby wówczas ktoś pokazał nasienie ludzkie i obok tego obraz człowieka, a potem twierdził, że z tego samego powstaje, czyżbyście uwierzyli, nie widząc wcześniej, jak to się dzieje? Nie, i któż ośmieliłby się twierdzić inaczej!” Justyn, *Apologia I*, XIX, 1–2, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004, s. 220–221.

³ Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, XVII.

zmartwychwstanie”⁴. Wynika stąd, iż odkąd dusza animuje ciało ludzkie, odtąd człowiek jest przeznaczony do udziału w życiu wiecznym. Atenagoras tak dalece angażuje się w uzasadnienie tezy o tożsamości ciała doczesnego człowieka i ciała uwielbionego, iż rozpatruje nawet rzadkie przypadki, gdy zwłoki ludzkie stają się pokarmem dzikich zwierząt, a przez to pośrednio – lub nawet bezpośrednio, w przypadku ludożerstwa – ich organiczne cząstki stają się elementem strukturalnym innych organizmów ludzkich⁵. Bardzo oryginalna jest w tym opisie koncepcja łańcucha pokarmowego⁶, która ma na celu ukazanie, iż moc i mądrość Stwórcy „każdemu poszczególnemu rodzajowi i gatunkowi istot żywych przypisała odpowiedni i stosowny pokarm i nie pozwoliła, aby dowolna substancja materialna miała się łączyć i jednoczyć z każdym bez wyjątku ciałem”⁷. Choć całe to rozważanie apologety stanowi dziś przykład archaicznej eschatologii, to jednak z drugiej strony ukazuje, iż z podobną trudnością – aczkolwiek na innym poziomie – może borykać się współczesny człowiek, któremu nieraz trudno dostrzec ontologiczną tożsamość organizmu ludzkiego w stadium zygoty czy embrionu z organizmem człowieka dorosłego, przypisując mu odmienny status filozoficzny i prawny. Atenagorasowi chodziło jednak o coś innego. W polemice z niektórymi tezami platoników (którzy nie przyjmowali zmartwychwstania ciała) i stoików (którzy uznając materię za jedyną rzeczywistość, nie akceptowali życia przyszłego) chciał wykazać, że chrześcijanie wierzą w zmartwychwstanie *całego* człowieka, zarówno jego ciała, jak i duszy. Według podstawowego założenia przyjmowanego przez Apologetów, swój dowód oparł na przesłankach naturalnych⁸ i filozoficznych. Usiłował zatem – wedle swych możliwości – rozwiązać tę kwestię, w której porażkę w jego rodzinnym mieście poniósł sto lat wcześniej św. Paweł (por. Dz 17, 31–32). To, co okaże się później istotne w rozważaniu nad zmartwychwstaniem embrionów,

⁴ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, XV, 6.

⁵ Na ten temat patrz więcej: B. Pouderon, *La chaîne alimentaire chez Athénagore. Confrontation de sa théorie digestive avec la science médicale de son temps*, «Orpheus» 1988; P. Caspar, *L'embryon au II^{ème} siècle*, Paris 2002, s. 71–80.

⁶ Atenagoras opisuje tu przypadki ludzi utopionych w rzekach oraz żołnierzy, którzy zginęli na wojnach, których ciała nie zostały pogrzebane, stając się pastwą ryb lub dzikich zwierząt; por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, IV. Podobna myśl zawarta jest także u Metodiego z Olimpu (*De resurrectione*, 1, 20) oraz u Grzegorza z Nyssy (*O stworzeniu człowieka*, XXVI, 1).

⁷ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, V; por. też: „Ten sam Sprawca, ta sama Moc i Mądrość może rozróżnić to, co zostało zniszczone w masie różnorodnych zwierząt, które zwykły polować na takie ciała i nasycać się nimi, i potrafi ponownie połączyć je z jego członkami i częściami, choćby nawet ów fragment znalazł się w jednym czy w wielu zwierzętach, choćby z nich przewędrował do innych, choćby wraz z nimi uległ rozkładowi na podstawowe elementy, zgodnie z naturalnym prawem rozkładu”; Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, III.

⁸ Atenagoras przytacza np. niektóre myśli Galena z traktatu *De usu partium* (IV, 1–8) w uzasadnieniu, że spożyte szczątki ludzkie nie mogą być strawione ani przez żadne zwierzę, ani przez innego człowieka.

to zwrócenie uwagi na nieskończoną moc i mądrość Boga, który jest w stanie nawet z bardzo niedoskonałego organizmu ludzkiego wskrzesić człowieka uwielbionego, niebieskiego, nie wykazującego żadnej zmarszczki czy skazy⁹.

1.2. Tertulian

Bardzo ciekawą refleksję na temat pośmiertnej egzystencji człowieka (także tego, którego życie zakończyło się w stadium embrionalnym) pozostawił po sobie Tertulian. Temat rozwinął w dwóch dziełach, pochodzących z okresu przedmontanistycznego: *O duszy (De anima)*¹⁰ i *O zmartwychwstaniu umarłych (De resurrectione mortuorum)*¹¹. W każdym z nich, wychodząc od różnych przesłanek, rozpatrywał inne aspekty tego zagadnienia. W traktacie pierwszym rozważał stan duszy przedwcześnie zmarłego dziecka lub płodu, zaś w traktacie drugim *implicitie* – status jego ciała i możliwość uczestnictwa w życiu przyszłym.

Tertulian w dziele *De anima* zakłada, iż ludzki embrion od samego początku obdarzony jest nieśmiertelną i rozumną duszą. W związku z tym teolog stawia pytanie: co dzieje się z nią, gdy człowiek umiera zanim się jeszcze narodzi? Czy prawdą jest, że – jak twierdzą niektórzy – „dusze tych, którzy zaznali przedwczesnej śmierci błąkają się tam i ówdzie, aż dopełni się czas, który był przewidziany im do przeżycia, gdyby nie umarli wcześniej”¹²? Pogląd ten wydaje mu się niekonsekwentny, gdyż trudno założyć, by dusze przebywały w odłączeniu od ciała, jeszcze przez wiele następnych lat, podczas gdy kategorie czasowe związane są właśnie z tym, co materialne, cielesne¹³. Niemożliwe jest, aby na przykład „osiemdziesięcioletnia dusza” miała przy zmartwychwstaniu połączyć się z „kilkumiesięcznym ciałem”; rozumowanie takie jest, według Tertuliana, absurdalne. Jak bowiem mogłaby ona doświadczyć wszystkich ziemskich przeżyć, zmiennych kolei

⁹ „Bóg jednak nie może nie znać natury ciał, które mają zmartwychwstać – zarówno gdy chodzi o poszczególne członki, jak i o ich cząstki. Nie jest możliwe, aby nie wiedział, dokąd wędruje wszystko, co ulega rozpadowi, i jaka część zasadniczego pierwiastka zastępuje to, co uległo rozkładowi i powędrowało na miejsce wyznaczone mu przez naturę; Bóg wie to wszystko, choćby nawet ludziom wydawało się, iż zupełnie nie można określić elementu, który ponownie w należyty sposób łączy się z całością”. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, II, 1.

¹⁰ Tertulian, *O duszy (De anima)*, *Patrologia latina*, I-CCXXI, wyd. J.P. Migne, Paryż 1844–55 (2. wyd. 1878–1890) [dalej: PL], 2, 641–752b.

¹¹ Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych (De resurrectione mortuorum)*, PL 2, 791–886c.

¹² „Aiunt et immatura morte praevenras eousque vagari istic, donec reliquatio compleatur aetatum, quas tum pervixissent, si non intempestive obiissent”. Tertulian, *O duszy*, LVI, 2, tłumaczenie własne [dalej: tłum. wł.].

¹³ Por. Tertulian, *O duszy*, LVI, 2.

swoich losów itp., nie będąc złączona z ciałem? „Nie można bowiem dożyć wieku bez ciała, bo to przez ciała działają lata”¹⁴. Choć te rozważania wydają się dziś mało zrozumiałe, jednak należy pamiętać, iż dla Tertuliana dusza nie była zupełnie niematerialna, tak jak na przykład dla platoników. Pojmował ją jako wyżej zorganizowaną formę materii, przekazywaną w akcie seksualnym wraz z nasieniem męskim. A skoro tak, to mogła ona także podpadać pod kategorie czasowe. Apologeta próbuje rozwiązać problem, wysuwając własną tezę, iż dusza po rozłączeniu z ciałem trwa w miejscach podziemnych, w „otchłani”, aż do dnia sądu, kiedy uzyska swoją doskonałą formę, łącząc się ze zmartwychwstałym ciałem¹⁵. Ową „otchłań” nie rozumie jednak w sensie negatywnym, jako przestrzeń oczyszczenia czy pokuty. Co więcej, dla dusz odłączonych od ciał na wczesnym etapie egzystencji miejsce to jest dla nich miłe i przyjazne, gdyż są one czyste i niewinne, zgodnie ze swoim młodym wiekiem¹⁶.

W traktacie *O zmartwychwstaniu umarłych* Tertulian z kolei zajmuje się pośmiertnym losem ciał ludzkich. Całe dzieło jest skierowane przeciw fałszywej gnozie, głoszonej w II i III wieku przez zwolenników Marcjona, Apellesa, doketystów, bazyliidian i walentynian, którzy uznawali materię za strukturę tego świata i jego pokus, źródło zła, i coś, z czego należy się wyzwolić. Chrystus miał posiadać tylko ciało pozorne, i ani nie narodził się z Maryi Dziewicy, ani tym bardziej nie umarł i nie zmartwychwstał w ciele. Konsekwentnie wyznawcy tych teorii odrzucali zmartwychwstanie także ciał ludzkich, uznając, że życie przyszłe ma wymiar czysto duchowy. Tertulian kieruje swoje dzieło przeciw podobnym teoriom, udowadniając, że ciało zostało stworzone przez Boga, i jako Jego dar jest czymś dobrym. Nie tylko zasługuje na zmartwychwstanie, ale z pewnością powstanie z martwych do uczestnictwa w życiu wiecznym dzięki wszechmocy Bożej.

Argumentacja Tertuliana jest rozwijana na dwóch płaszczyznach: ontologicznej i egzegetycznej. Na pierwszej z nich apologeta wykazuje, że ciało i dusza stanowią dwa komponenty nierozdzielnie konstytuujące człowieka¹⁷. Dlatego na sądzie, przed trybunałem Bożym, stanie kiedyś *cały* człowiek, wraz z duszą i ciałem. Na płaszczyźnie egzegetycznej Tertulian przytacza przykład Jonasza wyrzuconego po trzech dniach z wnętrza wielkiej ryby (por. Jon 2, 1–11)¹⁸. Za pomocą tej biblijnej historii rozwiązuje trudność, z którą borykał się Atenagoras¹⁹. By uka-

¹⁴ „Aetatem enim non potest capere sine corpore; quia per corpora operantur aetates”. Tertulian, *O duszy*, LVI, 2 (tł. wł.).

¹⁵ Por. Tertulian, *O duszy*, LVI, 3.

¹⁶ Por. Tertulian, *O duszy*, LVI, 3.

¹⁷ Tezę tę rozwijał Tertulian już w dziele *O duszy*, XV.

¹⁸ Por. Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, XXXII, 2.

¹⁹ Tertulian uważa, iż dzikie zwierzęta i ryby morskie będą musiały zwrócić pożarte przez nie istoty ludzkie, gdyż ciała będą zwrócone ludziom, by mogli uczestniczyć w pełni zmartwychwstania („Ergo,

zać tożsamość ciała uwielbionego z ciałem doczesnym, odwołuje się do świadectwa nowotestamentalnego – tekstu św. Pawła z *Pierwszego Listu do Koryntian* (1 Kor 15, 35–38)²⁰. Tak jak ziarno wrzucone w ziemię nie wyda owocu, dopóki nie obumrze, tak samo i człowiek nie zmartwychwstanie do życia wiecznego, zanim wprawdzie nie przejdzie przez bramę śmierci: „Na przykładzie ziarna oparte jest przekonanie, że to nie inne ciało powróci do życia, lecz to samo, które umarło”²¹. Tertulian używa tu przekonywającego opisu:

Nigdy bowiem z rzuconego w ziemię ziarna żytniego, uległemu w ziemi rozkładowi, nie wyrosnie jęczmień, lecz tylko ten sam rodzaj ziarna, tej samej natury, tych samych własności i tego samego wyglądu. Bo skądże, jeśliby to nie było to samo?²².

Obraz rzucania nasion służy zatem do wytłumaczenia prawd eschatologicznych oraz odpowiedzi na pytanie o formę, jaką przybiorą kiedyś ciała uwielbione. Tertulian jednak odwraca rozumowanie: to nie z prawdy o zmartwychwstaniu ciał w ogólności wynika przekonanie o zmartwychwstaniu ciał embrionalnych, lecz odwrotnie: z doświadczalnego faktu obumierania nasion, a następnie ich „embrionalnego” wzrostu wynika, że wszystkie ciała podobnie zmartwychwstaną.

W następujących fragmentach *De resurrectione mortuorum* apologeta zastanawia się, w jakiej formie zostaną wskrzeszone ciała niedoskonałe i niekompletne. Wychodząc od stwierdzenia św. Pawła, iż „Bóg [...] ziarnu nadaje taki kształt, jaki chce, każdemu odpowiedni” (1 Kor 15, 38), wyciąga wniosek, że Stwórca każde ciało oczyści, „dodając” niejako ciału ziemskiemu inne ciało – uwielbione i doskonałe – nie po to, by tamto unicestwić, lecz by je doprowadzić do pełnego wzrostu²³. Dla Boga nie ma nic niemożliwego (por. Łk 1, 37), zatem może On też

inquis, et pisces resuscitabuntur, et caeterae bestiae et alites carnivorae, ut revomant quos comederunt: quia et apud Moysen legis, exquiri sanguinem de omnibus bestiis? Non utique. Sed idcirco nominantur bestiae et pisces in redhibitionem carnis et sanguinis, quo magis exprimaturs resurrectio etiam devoratorum corporum, cum de ipsis devoratoribus exactio edicitur”). Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, XXXII, 2.

²⁰ „Ktoś może jednak powiedzieć: Jak umarli zmartwychwstają? W jakim ciele powrócą? Nie mądry! To, co siejesz, nie wyda nowego owocu, dopóki nie ulegnie rozkładowi. To, co siejesz, nie ma kształtu rośliny, która wyrosnie, lecz jest tylko zwykłym ziarnem, na przykład pszenicy lub innym. Bóg zaś temu ziarnu nadaje taki kształt, jaki chce, każdemu odpowiedni” (1 Kor 15, 35–38).

²¹ „De exemplo seminis constet, non aliam vivificari carnem, quam ipsam quae erit mortua”. Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, LII, 1 (tłum. wł.).

²² „Nunquam enim, frumento seminato, et in terra dissoluto, hordeum erumpit, et non idipsum genus grani eademque natura, et qualitas, et forma. Denique, unde, si non idipsum?”. Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, LII, 2 (tłum. wł.).

²³ Por. Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, LII, 7–8. Myśl ta jest dość oryginalna, choć według niektórych stanowi nadinterpretację przypowieści biblijnej o rzucaniu w glebę ziarnie. Por np.

przywrócić do życia ciała wszelkich ludzkich istot, i to w formie doskonałej. Teolog stwierdza, że jeśli Bóg wskrzesi kiedyś tę samą substancję, z przypisaną jej formą, wymiarami i cechami, to będzie ona równocześnie posiadać wszystkie inne wyróżniające ją właściwości. Dlatego też ślepi, chromi, paralitycy i ktokolwiek inny, kto w momencie śmierci dotknięty był jakimś piętnem – wszyscy oni będą odnowieni takimi, jakimi byli na początku²⁴. W tej perspektywie można umieścić wszelkie inne „niedoszłe” formy człowieka, jak stadium embrionalne, czy płodowe. Gdyż, jak pisze Tertulian:

Braki fizyczne są jedynie przypadłościowe; gdy tymczasem integralność ciała jest w nim istotowa. Właśnie w nim jesteśmy zrodzeni, i nawet jeśli jesteśmy utomni od łona matki – gdyż to już wtedy człowiek może doświadczać cierpienia – to, co istotowe jest uprzednie do tego, co przypadłościowe. [...] To w naszym naturalnym stanie, a nie w stanie zranionym powrócimy do życia. Jeśli Bóg nie wskrzesza bytów w ich integralności, to nie wskrzesza w ogóle umarłych. Jaki bowiem człowiek pozostaje nietknięty w momencie śmierci, choćby nawet umierał bez żadnego braku? Któż cieszy się doskonałym zdrowiem, wtedy gdy wydaje ostatnie tchnienie? Jakie ciało pozostaje bez rany, gdy jest zabite? I gdy jest już zimne, wykrwawione i zeszywniałe? I gdy jest już zwłokami? Kiedyż człowiek jest tak słaby, jak nie wówczas, gdy zupełnie traci wszelkie siły? I bardziej sparaliżowany, jak nie wówczas, gdy już nie może się poruszyć? Tak więc zmartwychwstanie umarłych nie jest niczym innym, jak odbudowaniem całego bytu, i to w taki sposób, że już nic śmiertelnego nie ma w tych jego częściach, które powstały do życia²⁵.

Według myśli Tertuliana, *każde* ciało będzie zatem przemienione i otrzyma formę doskonałą, taką, jaką Bóg przewidział dlań na początku. I nieważne, czy ta prze-

P. Caspar, *L'embryon au II^{ème} siècle*, s. 131–132.

²⁴ „Hinc jam illa vulgaris incredulitatis argutia est: Si, inquiunt, ipsa eadamque substantia revocatur cum sua forma, linea, qualitate, ergo et cum insignibus suis reliquis: itaque et caeci, et claudi, et paralytici, et ut quis insignis excesserit, ita et revertetur. Quid nunc? et si ita, dedignaris tantam gratiam qualiscumque a Deo consequi? [...] Si universalis mors resurrectione rescinditur, quid portionalis? Si demutamur in gloriam, quanto magis in incolunitatem!”. Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, LVII, 1.

²⁵ „Vitiatio corporum accidens res est; integritas propria est: in hac nascimur. Etiamsi in utero vitiemur, jam hominis est passio. Prius est genus, quam casus. [...] Quod nascimur, non quod laedimur, reviviscimus. Si non integros Deus suscitatur, non suscitatur mortuos. Quis enim mortuus integer, etsi integer moritur? Quis incolumis, qui exanimis? quod corpus inlaesum, cum interemptum, cum frigidum, cum expallidum, cum edurum, cum cadaver? Quando magis homo debilis, nisi cum totus? quando magis paralyticus, nisi cum immobilis? Ita, nihil aliud est mortuum resuscitari, quam integrum fieri; ne ex ea parte mortuus adhuc sit, ex qua non resurrexerit”. Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, LVII, 4–6, (tłum. wł.).

miana będzie znaczna (w przypadku ciał okaleczonych, niekompletnych, chorych, niedojrzałych), czy też niewielka (w przypadku ciał „młodych”, „zdrowych”, niemal „doskonałych”). Odbudowa bowiem będzie dotyczyć nie tego, co istotowe, lecz tego, co przypadłościowe. W takiej optyce nietrudno odnaleźć także ludzkie ciała poronione na wczesnym etapie rozwoju embrionalnego i płodowego. Choć mogą być one jeszcze nie uformowane i wykazywać wiele niedoskonałości, to jednak są już animowane i rozpoczęły ziemską egzystencję. Bóg zna ich „istotę”, i nawet gdy cechy wtórne nie mogły się w nich rozwinąć, to jednak przy zmartwychwstaniu będą odtworzone w takiej formie, jaka przypisana mu była od początku²⁶. Wniosek taki można wysunąć z *De resurrectione mortuorum*, choć sam apologeta nie formuluje go w sposób tak wyraźny. Jego terminologia używająca takich słów jak: „nasiona”, „ziarna” czy wręcz „embrion”, może jednak uzasadniać taką konkluzję.

Podsumowując, refleksja Tertuliana – jak stwierdza Philippe Caspar – odegrała bardzo istotną rolę w całej eschatologii chrześcijańskiej w ogólności, i w wypracowaniu poglądu o możliwości zmartwychwstania do życia wiecznego ludzkich embrionów i płodów poronionych w szczególności²⁷. Jego koncepcja wypracowana została jeszcze przed wyraźnym postawieniem problemu, co dzieje się z tymi, którzy umierają bez chrztu. Pytanie to będzie przedmiotem rozważań ojców patrystycznych IV i V wieku, zarówno w Kościele wschodnim (ojcowie kapadoccy), jak i zachodnim (Augustyn) i rozwinie się szczególnie w związku z zanegowaniem konieczności chrztu przez Pelagiusza.

1.3. Augustyn

Kwestia eschatologiczna u Augustyna pojawia się w kilku dziełach, zwłaszcza w *De catechizandis rudibus*²⁸, *Enchiridionie (Enchiridion ad Laurentium; Podręcznik dla Wawrzyńca)*²⁹ oraz w niektórych fragmentach *O państwie Bożym*

²⁶ Rozróżnienie w ciele tego, co «istotowe» i tego, co «przypadłościowe», uczynione przez Tertuliana, mogłoby także współcześnie stanowić rozwiązanie problemu, co dzieje się z obumarłymi embrionami w stadium zygoty, czy wczesnej blastocysty. Posiadają one już organ podstawowy – jądro komórkowe zawierające indywidualny zestaw chromosomów i genów (genotyp), w którym zapisane są wszystkie cechy organiczne *nasciturusa*. Por. T. Biesaga, *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 104; B. M. Ashley, *A Critique of the Theory of Delayed Hominization*, [w:] *An Ethical Evaluation of Fetal experimentation; An Interdisciplinary Study*, red. D. G. McCarthy, A. S. Moraczewski, St. Louis 1976, s. 123–124.

²⁷ Por. P. Caspar, *L'embryon au II^{ème} siècle*, s. 132.

²⁸ Augustyn, *Początkowe nauczanie katechizmu (De catechizandis rudibus)*, tłum. W. Budzik, Poznań 1929, *Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924-*,10, s. 3–71.

²⁹ Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca (Enchiridion ad Laurentium seu de de fide, spe et caritate)*, tłum. W. Budzik, [w:] św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Poznań 1929, s. 101–205.

(*De Civitate Dei*)³⁰. Problem, czy ludzkie embriony zmartwychwstaną, jest najdokładniej podjęty w rozdziałach 84–87 *Enchirydionu*, gdzie biskup z Hippony zastanawia się nad możliwością i ewentualną formą udziału w życiu przyszłym płodów poronionych i organizmów potworkowatych.

Augustyn przytacza na wstępie dogmatyczne stwierdzenie Soboru Nicejskiego o powszechności zmartwychwstania ciał ludzkich, podając jego biblijne uzasadnienie, jakim jest wcielenie Syna Bożego, który został zabity i zmartwychwstał, oraz przykład trzech wskrzeszeń, dokonanych przez Jezusa w czasie publicznej działalności (córci Jaira, młodzieńca z Naim i Łazarza). Istnieją jednak „przypadki szczególne”, kiedy prawda o zmartwychwstaniu ciał nie jest tak oczywista. Pierwszym z nich jest możliwość obumarcia płodu w łonie matki, czy wręcz jego uśmiercenia wskutek wykonania zabiegu aborcji. Czy człowiek w takim pierwotnym stanie jest już wystarczająco predysponowany do wskrzeszenia i udziału w życiu przyszłym? Odpowiadając na to pytanie, Augustyn wprowadza rozróżnienie na płody uformowane i nieuformowane:

Sąd najpierw powstaje pytanie co do płodów poronionych, jakie wprawdzie narodziły się w żywotach matek, lecz jeszcze nie tak, by mogły się odrodzić. Jeśli bowiem powiemy, że zmartwychwstaną, tedy co do tych, które się już ukształtowały, można bądź co bądź przyzwolić na to, co mówimy. Ale co do nieukształtowanych płodów, któż by nie był skłonny sądzić, że zginą jak nasiona, których poczęcie nie zostało dokonane? Lecz któż będzie śmiał zaprzeczyć, choćby nie śmiał twierdzić, że tego dokona zmartwychwstanie, by zostało dopełnione to, czego brakowało ich kształtom? A w ten sposób może być zupełna doskonałość, jaka z czasem miała nastać, podobnie jak nie będzie błędów, które dołączyły się w czasie³¹.

Odpowiedź Augustyna jest zatem inna niż Tertuliana. Uważa on, iż nie wszystkie płody zmartwychwstaną, lecz tylko te, które były już uformowane – a i na te przystaje z pewnym wahaniem. Znajdujemy tu wyraźne odniesienie do wersji *Septuaginty* Wj 21, 22–25³², która dokonała identycznego podziału.

³⁰ Augustyn, *O państwie Bożym (De Civitate Dei)*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

³¹ „Unde primo occurrit de abortivis fetibus quaestio, qui jam quidem nati sunt in uteris matrum, sed nondum ita ut jam possent renasci. Si enim resurrecturos eos dixerimus; de iis qui jam formati sunt, tolerari potest utcumque quod dicitur: informes vero abortus quis non proclivius perire arbitretur, sicut semina quae concepta non fuerint? Sed quis negare audeat, etsi affirmare non audeat, id acturam resurrectionem, ut quiquid formae defuit impleatur? Atque ita non desit perfectio, quae accessura erat tempore, quemadmodum non erunt vitia quae accesserant tempore”. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca (Enchiridion)*, 85; PL 40, 272, tłum. W. Budzik, [w:] św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, dz. cyt., s. 174–175.

³² Augustyn do końca życia nie mógł rozwiązać problemu, czy ludzki embrion jest animowany od samego początku, czy też dopiero w późniejszym okresie. Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w sta-*

Te płody, które uzyskały już swój minimalny kształt, będą przemienione i udoskonalone według ich pierwotnego wzorca, którego realizacja w życiu ziemskim nie była im dana, lecz który będzie w nich odtworzony przez sam fakt wskrzeszenia. Udział w zmartwychwstaniu Chrystusa jest zatem *ipso facto* gwarantem, że ciała płodów ludzkich będą wyzwolone z wszelkiego błędu i fizycznego braku. W tym twierdzeniu koncepcja augustyńska w przybliżeniu zgadza się z tertulianowską. Co się jednak tyczy embrionów nieukształtowanych, to według biskupa z Hippony, „zginą jak nasiona, których poczęcie nie zostało dokonane”. Innymi słowy, nie jest im pisane uczestnictwo w szczęściu zbawionych, gdyż zostają unicestwione. Jak zauważa M.-H. Congourdeau, jest zadziwiające, że Augustyn doszedł do tego wniosku, który jest przeciwieństwem konkluzji Tertuliana, na bazie tych samych przesłanek i obrazów biblijnych! (Mt 13, 3–9; 19b–23; J 12, 24; 1 Kor 15, 35–38)³³. Dla Tertuliana ziarno było symbolem żywotności, ekspansji i tożsamości z późniejszą, rozwiniętą z niego, dojrzałą rośliną, dla Augustyna – jest ono symbolem inercji, braku wzrostu, i w konsekwencji – obumarcia. Ciekawe jest także, że Augustyn w powyższym tekście nie przywołuje arystotelesowskiej granicy czterdziestu dni, lecz uzależnia uformowanie płodu od pierwszego poruszenia (*motus*)³⁴.

Analizując z nieco szerszej perspektywy poglądy Augustyna w kwestii możliwości zmartwychwstania wczesnych (tzn. także nie uformowanych) embrionów można wyciągnąć wniosek, że były one dość zmienne i uzależnione od etapu rozwoju jego myśli. I tak, na przykład, w tych okresach, gdy skłaniał się bardziej ku teorii animacji opóźnionej, uważał za niemożliwe zmartwychwstanie w ciele do życia uwielbionego tych istot ludzkich, które nie otrzymały jeszcze duszy (z kontekstu wydaje się, że właśnie w takim okresie redagowane były kluczowe fragmenty *Enchiridionu*). Z kolei wtedy, gdy optował bardziej za animacją równoczesną, zdawał się dopuszczać do pełni zbawienia także te embriony, które zakończyły swój żywot w bardzo wczesnej fazie rozwojowej, jeszcze przed pierwszym poruszeniem³⁵. Jako przykład można przytoczyć inną jego opinię, tym razem z dzieła *O państwie Bożym*:

rożytnej refleksji teologicznej, Kraków 2009, s. 368–374.

³³ Por. M.-H. Congourdeau, *L'enfant à naître*, [w:] *Les Pères dans la foi*, Paris 2000, s. 170, przyp. 5.

³⁴ „[...] czy jest jakie życie ukryte, nie objawiające się jeszcze w *poruszeniach* żyjącego? (utrum sit quaedam vita et occulta, quae nondum motibus viventis apparet)”. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca (Enchiridion)*, dz. cyt., 86.

³⁵ Nawet w samym *Enchiridionie* zauważalne jest oscylowanie Augustyna pomiędzy oboma teoriami. W rozdziale 86, bazując na poglądach neoplatonczyka Porfiriusza, stwierdza: „Od momentu, kiedy byt ludzki zaczyna żyć, jest on zdolny do tego, by umrzeć. Lecz jak umarły lub ten, który kiedyś umrze nie uczestniczy w zmartwychwstaniu umarłych, tego nie mogę pojąć”. Dlatego uważa, że każdy byt, niezależnie od stopnia rozwoju, będzie uwielbiony i przekształcony w ciele chwalebny.

Czy zmartwychwstaną poronione płody, które żyły już w łonie matki i tam zmarły? Nie śmiem dać na to pytanie ani twierdzącej ani przeczącej odpowiedzi, choć nie widzę, z jakiej przyczyny nie miałyby uczestniczyć w zmartwychwstaniu, jeśli nie wyłącza się ich z liczby umarłych³⁶.

W tekście tym nie ma żadnego rozróżnienia na płody animowane lub uformowane i nieanimowane lub nieuformowane, lecz zawarta jest ogólna myśl, iż wszystkie przeznaczone są do zmartwychwstania. Nieco dalej biskup z Hippony stwierdza:

Bo albo nie wszyscy umarli zmartwychwstaną i niektóre dusze ludzkie pozostaną na zawsze bez ciał, chociażby przedtem ciała ludzkie miały, przynajmniej w matczynym łonie; albo, jeżeli wszystkie dusze ludzkie otrzymają przy zmartwychwstaniu swoje dawne ciała, gdziekolwiek by je w czasie życia miały lub gdziekolwiek by je umierając zostawiły, to nie widzę żadnej przyczyny, dla której miałbym twierdzić, że w zmartwychwstaniu nie będą uczestniczyli jacyś zmarli, choćby śmierć spotkała ich w łonie matki³⁷.

Na podstawie takich założeń teolog wyciąga wniosek: „Niezależnie od tego, który z tych dwóch poglądów się przyjmie, trzeba do poronionych płodów, jeśli zmartwychwstaną, stosować to, co powiemy o zrodzonych już niemowlętach³⁸. Traktuje zatem człowieka w fazie prenatalnej na równi z już urodzonym.

W następnym rozdziale *Enchirydionu* biskup Hippony kieruje swoją uwagę na drugi szczególny przypadek, który każe się zastanowić nad formą ciał wskrzeszonych do życia wiecznego – ludzkie organizmy potworkowate, które czasem rodzą się, choć zwykle szybko umierają³⁹:

Nie można też zaprzeczyć, że zniekształcone płody, jakie rodzą się i żyją, chociaż często umierają, również zmartwychwstaną, nie można też wierzyć, że takie zmar-

³⁶ „Abortivos fetus, qui, cum jam vixissent in utero, ibi sunt mortui, resurrecturos ut affirmare, ita negare non audeo: quamvis non videam quomodo ad eos non pertineat resurrectio mortuorum, si non eximuntur de numero mortuorum”. Augustyn, *O państwie Bożym*, dz. cyt., XXII, 13.

³⁷ „Aut enim non omnes mortui resurgent, et erunt aliquae humanae animae sine corporibus in aeternum, quae corpora humana, quamvis intra viscera materna, gestarunt: aut si omnes animae humanae recipient resurgentia sua corpora, quae habuerunt ubicumque viventia, et morientia reliquerunt, non invenio quemadmodum dicam ad resurrectionem non pertinere mortuorum, quoscumque mortuos etiam in uteris matrum”. Augustyn, *O państwie Bożym*, dz. cyt., XXII, 13.

³⁸ „Sed utrumlibet de his quisque sentiat, quod de jam natis infantibus dixerimus, hoc etiam de illis intelligendum est, si resurgent”. Augustyn, *O państwie Bożym*, dz. cyt., XXII, 13.

³⁹ Kwestię tę analizował także w *O państwie Bożym*, dz. cyt., XVI, 8.

twychwstaną, a nie inaczej, mianowicie w odpowiedniej sobie i uwolnionej od błędów naturze⁴⁰.

Podobnie zatem, jak w przypadku płodów uformowanych, także ciała osób potworkowatych będą udoskonalone i wymodelowane według pierwotnego wzorca. I tak, zrosłaki będą rozdzielone, brakujące organy ludzkie zostaną uzupełnione, nadliczbowe – usunięte, a każdy człowiek, w jakikolwiek sposób zniekształcony, odzyska swoją doskonałość według uwielbionej natury ludzkiej przez fakt uczestnictwa w zmartwychwstaniu Chrystusa⁴¹. W końcu każde ciało odzyska swoją duszę; jednocześnie ciało uwielbione będzie tożsame z ciałem ziemskim (zarówno przestrzennie jak i istotowo).

2. Do jakiego życia embriony ludzkie zmartwychwstaną?

Znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy embriony zmartwychwstaną, było dopiero pierwszą częścią drogi, przebytej w rozważaniach nad eschatologią człowieka w stadium prenatalnym. Wszak istniała jeszcze druga kwestia: „jeśli tak, to do jakiego życia zmartwychwstaną?”. Pytanie to było dla ojców patrystycznych poważnym problemem, zwłaszcza od momentu, gdy wypracowano nauczanie o powszechnym charakterze przekazywania grzechu pierworodnego na drodze jego dziedziczenia od pierwszego rodzica, oraz o konieczności jego obmycia w uzdrawiających wodach chrztu. Tymczasem embriony lub płody – tak jak i wiele dzieci przedwcześnie zmarłych – ginęły pozbawione tej łaski. Czy zatem mogły dostąpić zbawienia?

2.1. Tradycja zachodnia

W Kościele zachodnim widoczna jest pewna ewolucja myśli na temat dziedziczenia grzechu pierworodnego i jego konsekwencji w odniesieniu do dzieci nieochrzczonych (oraz *implicite* płodów ludzkich) od stanowisk niezdecydowanych do przeświadczenia, że każdy, kto nie dostąpił łaski chrztu (a zatem także wcześniej zmarłe dzieci), jest przeznaczony na wieczne odrzucenie. Reprezentatywnym przedstawicielem poglądu pierwszego jest Ambroży z Mediolanu, drugiego zaś – Augustyn z Hippony.

⁴⁰ „Neque enim et monstra quae nascuntur et vivunt, quamlibet cito moriantur, aut resurrectura negabuntur, aut ita resurrectura credenda sunt, ac non potius correctae emendataque natura”. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca (Enchiridion)*, dz. cyt., 87.

⁴¹ Por. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca (Enchiridion)*, dz. cyt., 87; 91.

Ambroży rozważa problem w *De Abraham*⁴² oraz w jednym z kazań poświęconych sakramentowi chrztu z cyklu *De sacramentis*⁴³. Widoczne jest u niego wahanie w tej kwestii. Z jednej strony zakłada, że to, co z pewnością pociąga za sobą karę, to grzechy uczynkowe; nikt nie może być karany za coś, czego nie zrobił. Dlatego dzieci nieochrzczone, które nigdy nie uczyniły żadnego zła, nie mogą być odrzucone na wieki, lecz winny znaleźć się w niebie. Z drugiej strony stwierdza: „Nikt nie może inaczej wstąpić do królestwa niebieskiego, jak tylko przez sakrament chrztu”⁴⁴. Po czym dodaje, iż od zasady tej nie ma wyjątku, nawet wobec dzieci⁴⁵. Ostatecznie więc biskup z Mediolanu pozostaje w rozterce, nie znajdując satysfakcjonującego rozwiązania.

Dla Augustyna problem ten był jedną z ważniejszych kwestii teologicznych, rozważaną w kilku pismach, zwłaszcza od momentu podjęcia polemiki z Pelagiuszem w 412 roku⁴⁶. Ten ostatni odrzucał przekonanie o konieczności łaski Bożej do zbawienia oraz prawdę o grzechu pierworodnym, a co za tym idzie, głosił zbędność chrztu do osiągnięcia zbawienia. Uważał, że dzieci nieochrzczone nie mogą być przez Boga potępione, gdyż nie zaciągnęły grzechu Adama. Co więcej, nie popełniwszy żadnego grzechu uczynkowego, cieszą się nieśmiertelnością i przebywaniem w specjalnym miejscu odpoczynku; choć – jak utrzymywał Pelagiusz – do samego królestwa niebieskiego nie wchodzą⁴⁷. W odpowiedzi na ten pogląd Augustyn odwołuje się do przesłanek biblijnych i liturgicznych, które ukazują, że każdy człowiek, bez wyjątku, dziedziczy grzech pierworodny. Cytuje najpierw *List św. Pawła do Rzymian* (Rz 5, 12)⁴⁸, wykazując, że po Adamie otrzymujemy nie tylko skutki jego upadku (nieuporządkowaną pożywność, wewnętrzną

⁴² Ambroży, *Dzieje Abrahama (De Abraham libri duo)*, PL 14, 419–500.

⁴³ Ambroży, *Sakramenty (De sacramentis)*, tłum. L. Gładyszewski, [w:] św. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, Poznań 1970, s. 35–50.

⁴⁴ „Nemo ascendit in regnum caelorum nisi per sacramentum baptismi”. Ambroży, *Dzieje Abrahama*, dz. cyt., II, 79, (tłum. wł.).

⁴⁵ „« Nisi enim quis reatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei » (Jn 3, 5) Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua praeventum necessitate. Habeant tamen illam operam poenarum immunitatem, nescio an habeant regni honorem”. Ambroży, *Dzieje Abrahama*, dz. cyt., II, 84.

⁴⁶ Augustyn – choć przez pewien czas ignorował nauki, a nawet obecność Pelagiusza w Kartaginie – zajął się problemem na prośbę przedstawiciela cesarskiego Marcelina, redagując dzieło *O karach za grzechy i ich odpuszczeniu, i o chrzcie dzieci (De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum)*.

⁴⁷ Por. Pelagius, *Expositio in epistolam ad Romanos*, [w:] *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, ed. A. Souter, Cambridge, 1926. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia dla dzieci zmarłych bez chrztu*, Radom 2008, 15, s. 24.

⁴⁸ „A jak przez jednego człowieka pojawił się na świecie grzech, wskutek zaś grzechu śmierć, i w ten sposób śmierć dotknęła wszystkich ludzki, ponieważ wszyscy zgrzeszyli [...]”.

dysharmonię, śmiertelność), lecz także sam jego grzech. Przytacza również słowa Zbawiciela: „Kto się nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3, 5). Dlatego – przechodząc do uzasadnienia liturgicznego – stwierdza, że Kościół wypracował praktykę chrztu nie tylko dorosłych, ale i dzieci⁴⁹. Rozumowanie Augustyna podąża drogą *ad absurdum*: jeżeli nieochrzczone dzieci nie byłyby zagrożone wiecznym potępieniem, to dlaczego Kościół przynagla do udzielania im chrztu, zwłaszcza gdy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci? Dlaczego wykonuje obrzędy egzorcyzmów, wyrzekając się w ich imieniu Złego, wszelkich jego pokus i zasadzek?⁵⁰ Istnieje tylko jeden chrzest – zarówno dla dzieci, jak i dla dorosłych – a to dlatego, iż jedni i drudzy nie mogą być zbawieni bez udziału w łasce wysłużonej przez Chrystusa⁵¹. Chrzest jest udzielany dla zgładzenia realnego grzechu, zaciągniętego także przez małe (w tym także jeszcze nieurodzone) dzieci bynajmniej nie dlatego, że osobiście popełniły jakieś zło, ale że są potomkami Adama. W przeciwnym razie, gdyby nie posiadały grzechu, dlaczego Jezus miałby za nich ponieść śmierć? – pyta biskup Hippony⁵². Chrystus przyszedł na ziemię dla zbawienia wszystkich ludzi, aby tych, którzy uwierzą i przyjmą chrzest, wprowadzić do Królestwa Niebieskiego (por. Mk 16, 16). Dlatego nie ma żadnego pośredniego stanu, gdzie mogłyby przebywać dzieci nieochrzczone; Pismo święte nie wspomina ani słowem o takiej możliwości⁵³. Zatem przeznaczeniem dzieci nieochrzczonych jest wieczne odrzucenie⁵⁴. Z drugiej strony, przebywając w otchłani piekła, nie cierpią one tych samych srogich mąk, co inni, którzy znaleźli się tam wskutek grzechów uczynkowych; dotyka ich kara najłżejsza ze wszystkich (*minissima poena*), „proporcjonalna” do ich stanu i możliwa do zniesienia⁵⁵. Augustyn na koniec wyraża swoją niemoc ostatecznego wy-

⁴⁹ Por. Augustyn, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 16, 21; *Sermones*, 294, 3; *Contra Iulianum* V, 11, 44.

⁵⁰ Por. Augustyn, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 34, 63.

⁵¹ Por. Augustyn, *Sermones*, 293, 11; *De nuptiis et concupiscentia*, II, 33.

⁵² „Cur ergo pro illis Christus mortuus est si non sunt rei?”; Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*, II, 33, 56; por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia...*, dz. cyt., 16.

⁵³ Por. Augustyn, *Sermones*, 294, 3.

⁵⁴ Por. Augustyn, *Przeciw Julianowi (Contra Iulianum)*, V, 11, 44. Za taką samą wersją wiecznego odrzucenia dla dzieci nienarodzonych przemawiał tekst z *Apokalipsy Piotra*. Stwierdził on, że dzieci nienarodzone znajdują się w otchłani piekielnej razem ze swoimi matkami, jednak przeznaczone jest dla nich „osobne miejsce”, skąd nieustannie wołają do Boga (ApPtEt, 8). Według wersji greckiej *Apokalipsy Piotra*, płody poronione siedzą naprzeciw swoich matek, płaczą, a z oczu ich wychodzą płomienie i uderzają w oczy kobiet (ApPtGr, 8). Z kolei *Apokalipsa Pawła* umieszcza w otchłani piekła zarówno kobiety, jak i mężczyzn winnych zabójstwa nienarodzonych dzieci. Płody poronione wołają do Boga i aniołów odpowiedzialnych za kary, wzywając by bronili ich przed własnymi rodzicami (ApPw 40, 3).

⁵⁵ „Minissima sane omnium poena erit eorum qui praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt: et in caeteris qui addiderunt, tanto quisque tolerabilior ibi habebit

tłumaczenia, dlaczego tak się dzieje, i powtarza za św. Pawłem: „Jakże niezbadane są wyroki Boże!” (por. Rz 11, 33–34; 1 Kor 2, 15)⁵⁶. Nie uważa jednak, by sprzeciwiało się to sprawiedliwości Bożej, ani Jego miłosierdziu⁵⁷.

Autorytet Augustyna tak bardzo zaważył na rozumieniu losu nieochrzczonych dzieci, że jego stanowisko wpłynęło później na rozumienie tego problemu przez wielu teologów, zwłaszcza na Zachodzie (m.in. Hieronim, Grzegorz Wielki, Awitus z Vienne, Fulgencjusz z Ruspe)⁵⁸. Droga przez niego wyznaczoną poszły też niektóre orzeczenia lokalnych wspólnot kościelnych. Najważniejszym z nich są dekrety wypracowane na synodzie w Kartaginie (418 roku), który zgromadził 214 biskupów północnoafrykańskich w celu ostatecznego rozwiązania kwestii pelagiańskiej. W dziewięciu artykułach odrzucił on tezy mnicha brytyjskiego i sformułował naukę o grzechu pierworodnym, jego dziedziczeniu i konieczności łaski Bożej do zbawienia. W odniesieniu do chrztu synod stwierdził, iż „także małe dzieci, które dotąd nie mogły w sobie samych popełnić nic, co by było grzechem, dlatego chrzci się prawdziwie na odpuszczenie grzechów, aby przez chrzest zostały oczyszczone z tego, co ściągnęły na siebie przez zrodzenie”⁵⁹. Biskupi północnoafrykańscy potwierdzili nauczanie Augustyna, że nie istnieje żadne oddzielne

damnationem, quanto hic minore habuit iniquitatem” (Najłagodniejsza zaiste z wszystkich kara czeka tych, którzy do odziedziczonego pierworodnego grzechu żadnego innego nie dodali). Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca (Enchiridion)*, dz. cyt., 93.

⁵⁶ Por. Augustyn, *Sermones*, 294, 7.

⁵⁷ Por. Augustyn, *Contra duas Epistulas Pelagianorum* II, 7, 13. Augustyn pozostawia jednak ślad nadziei zbawienia także dla umierających bez chrztu, gdy mówi, iż ostatecznie odkryjemy Bożą sprawiedliwość i Jego wyroki dopiero w przyszłym świecie. Por. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca (Enchiridion)*, dz. cyt., 94–95.

⁵⁸ Grzegorz Wielki uważa, że Bóg potępia także tych, którzy nigdy nie splamili się żadnym grzechem, a jedyną ich skazą jest grzech pierworodny. Odwołując się do tekstów biblijnych (Hi 14, 4–5^{LXX}; J 3, 5; Ef 2, 3) ukazuje, że wszyscy rodzą się jako „dzieci gniewu”, i jeśli nie są obmyci w wodach chrztu, przeznaczeni są na wieczne katusze. Por. Grzegorz Wielki, *Moralia* 9, 21; 12, 9; 13, 44. Fulgencjusz z Ruspe uzasadnia fakt dziedziczenia grzechu pierworodnego przez dzieci tym, iż posiadają one ludzkie ciało – a jest to ciało grzechu. Ci, którzy negują dziedziczenie zmały pierworodnej musieliby uznać, że Chrystus nie przyszedł na świat w ludzkim ciele, a zatem Jego ciało nie było ludzkie. Jeśli bowiem ciało ludzkie słusznie nazywane jest ciałem grzechu, to nosi grzech w sobie. A jeśli grzechu nie posiada, to niesłusznie nazywane jest ciałem grzechu. Por. Fulgencjusz z Ruspe, *Epistula* XVII, 29; J. Wojtczak, *List Fulgencjusza z Ruspe jako świadectwo doktryny i o powszechności grzechu pierworodnego*, [w:] *Grzech pierworodny. Materiały z sympozjum patrystycznego na temat grzechu Adama i Ewy (Kraków, wrzesień 1997)*, Kraków 2003, s. 127–130.

⁵⁹ „Etiam parvuli qui nihil peccatorum in seipsis adhuc committere potuerunt ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur quo generatione traxerunt”; *Kanony Synodu kartagińskiego (r. 418) potępiającego Pelagiusza i Celestiusza*, kan. 2., tłum. K. Burczak, [w:] „Vox Patrum” [dalej: VoxP] 42–43 (2002), s. 457; *Enchiridion symbolorum, definitivum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. H. Denzinger [dalej: DS], 223. Nauczanie to zostało później potwierdzone przez Sobór Trydencki (DS 1514).

miejsce, w którym przebywają nieochrzczone dzieci⁶⁰. Akta synodu zostały przesłane do Rzymu, gdzie w większości zostały zatwierdzone przez papieża Zozyma listem *Epistula tractoria*⁶¹. Rzeczą godną uwagi jest, że wśród fragmentów nie zaakceptowanych znalazł się m.in. kan. 3. w którym stwierdzono, że dzieci zmarłe bez chrztu należą do szatana⁶². Współcześnie uważa się, że większość uchwał synodu w Kartaginie ulegała zbytnio wpływowi przesadnego rygoryzmu Augustyna, i stąd niejednokrotnie bywała odrzucana przez niektóre synody na Zachodzie; ponadto uchwał tych nie przyjmowały Kościoły Wschodnie.

2.2. Tradycja wschodnia

Kościół Wschodni rozwinął refleksję nad pośmiertnym losem dzieci (płodów) nieochrzczonych w nieco innym duchu, niż Kościół Zachodni, a to głównie z dwóch powodów. Po pierwsze, spory pelagiańskie były dlań dość odległe i nie wywoływały tak burzliwej debaty, jak we wspólnocie północnoafrykańskiej. Po drugie, według zmysłu wiary ojców wschodnich tamtych czasów, grzech mógł być zaciągnięty jedynie przez czyn indywidualnej osoby, nie zaś przez dziezdziczenie. Stąd nieco inna była tu koncepcja grzechu pierworodnego: jego skutkiem była nie tyle wina czy skaza (aspekty, na które zwracał uwagę Augustyn i ojcowie zachodni), lecz przede wszystkim śmiertelność i skłonność do złego; z tego wszystkiego człowiek mógł być jednak wyzwolony dzięki odkupieniu ofiarowanemu w Chrystusie oraz możliwości zjednoczenia z Bogiem, prowadzącego do przebóstwienia człowieka⁶³.

⁶⁰ DS 224: „Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: «In domo Patris mei mansiones multae sunt» (Io 14, 2), ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regno caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anathema sit” (Postanowiono również, że jeżeli ktoś mówi, iż [słowa, które] Pan powiedział: «W domu Ojca mego jest mieszkań wiele» [J 14, 2], należy rozumieć tak, że w Królestwie Niebieskim będzie jakieś miejsce w środku, albo gdzieś indziej, gdzie szczęśliwie będą żyły małe dzieci, które odeszły z tego świata bez chrztu, bez którego nie mogą wejść do Królestwa Niebieskiego, którym jest życie wieczne, niech będzie wyklęty); *Kanony Synodu kartagińskiego (r. 418) potępiającego Pelagiusza i Celestiusza*, kan. 3., tłum. K. Burczak, [w:] *VoxP* 42–43 (2002), s. 457.

⁶¹ *Epistula tractoria*; PL 48, 90 (wg M. Merkatora w *Commonitorium contra Caelestium*). List ten zachował się tylko we fragmentach, m.in. w *Liście 190* Augustyna.

⁶² DS 224: „Quis catholicus dubitet participem forte diaboli cum, qui coheres esse non meruit Christi?”, „[...] jeśliby jakiś katolik powątpiewał, że będzie uczestnikiem diabła ten, kto nie zasłużył na to, aby być współdziedzicem Chrystusa...”; *Kanony Synodu kartagińskiego (r. 418) potępiającego Pelagiusza i Celestiusza*, kan. 3., dz. cyt., s. 457).

⁶³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia...*, dz. cyt., 11.

Literatura ojców wschodnich w kwestii przeznaczenia dzieci zmarłych przed chrztem jest dość bogata. Na ogół teologowie, którzy podejmowali ten problem, uważali, że dzieci nieochrzczone nie mogą być potępione na równi z grzesznikami. Nie jest bowiem wolą bożą, aby zginęło „jedno z tych małych” (Mt 18, 14). Znamienne jest tu już wczesne świadectwo Atenagoras, który uważa, że dzieci, które nie popełniły w życiu ani żadnego zła, ani dobra, w ogóle nie mogą podpadać pod sąd:

Wszyscy ludzie zmartwychwstają, ale nie wszyscy zmartwychwstali podlegają sądowi: gdyby wszak jedynie sprawiedliwość dopełniana podczas sądu była powodem zmartwychwstania, to przecież nie powinni by zmartwychwstać ci, którzy nie popełnili żadnego grzechu ani nie dokonali żadnego dobrego uczynku – mianowicie bardzo małe dzieci. Zmartwychwstają jednak wszyscy, zarówno ci, którzy zmarli w dzieciństwie, jak i pozostali ludzie⁶⁴.

Apologeta jest zatem przekonany o powszechnym wskrzeszeniu do życia wiecznego wszystkich istot ludzkich, w tym dzieci (także w stadium embrionalnym⁶⁵). Te ostatnie unikną jednak sądu z przyczyny braku materii do jego przeprowadzenia. Choć Atenagoras nie wyraża tego wprost, to jednak z całego kontekstu można wyciągnąć wniosek, że będą się one cieszyć zbawieniem wiecznym. Podobnego zdania jest Grzegorz z Nazjanzu, który bierze w obronę dzieci zmarłe bez chrztu (a zwłaszcza dzieci nienarodzone), uważając, że nie tylko nie są winne jakiegos grzechu, ale wręcz doznały krzywdy: ich życie nie mogło bowiem się rozwinąć. Dlatego nie mogą być karane, choć z drugiej strony nie stwierdza wprost, aby miały iść do nieba⁶⁶. Z kolei Pseudo-Atanazy zastanawia się nie tyle nad miejscem przebywania, ile raczej nad ontycznym statusem takich dzieci. Odwołuje się do cytatu biblijnego (Mt 19, 14)⁶⁷, który wskazuje, że Jezus pragnie przyciągnąć do siebie wszystkie dzieci; co więcej, to właśnie im oraz podobnym do nich obiecuje królestwo niebieskie. Następnie dokonuje dość oryginalnego podziału na przedwcześnie zmarłe dzieci rodziców wierzących i niewierzących. Odnośnie do pierwszych, opierając się

⁶⁴ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, XIV, 6.

⁶⁵ Atenagoras uważał płód w łonie matki za istotę żywą, o którą troszczy się Bóg. Por: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, XXXV, 6.

⁶⁶ „[...] Inni nie doznają chwały [wiecznej], ani nie poniosą kary od sprawiedliwego sędziego, bo chociaż nie przyjęli chrztu, jednak nie z własnej winy, i raczej ponieśli szkodę, niż do niej się przyczynili”; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie*, 23, [w:] św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, tłum. zbior., Warszawa 1967, s. 448.

⁶⁷ „Pozwólcie dzieciom przyjść do Mnie i nie powstrzymujcie ich, bo do takich [jak one] należy królestwo niebieskie”.

na cytacie z 1 Kor 7, 14⁶⁸, stwierdza, że dzieci rodziców ochrzczonych wchodzi do królestwa niebieskiego, gdyż są nieskalane i czyste. Natomiast dzieci rodziców niewierzących i nieochrzczonych nie mogą być ani zbawione, ani potępione; jednak nie znajduje odpowiedzi, co się z nimi ostatecznie dzieje⁶⁹. Podobną opinię wyraża Pseudo-Justyn. Zastanawia się nad pytaniem, jaka jest różnica pomiędzy dziećmi ochrzczonymi zmarłymi we wczesnym wieku, i tymi, które umierają nie przyjąwszy tego ożywczego sakramentu. Przecież i tym i tamnym obiecano jest wejście do królestwa niebieskiego. I odpowiadając na postawione przez siebie pytanie, stwierdza, że pierwsza grupa dzieci otrzymuje wszystkie dobra przyszłego życia dzięki łasce chrztu, natomiast druga grupa – dzięki wierze i obmyciu chrzcielnemu swoich rodziców⁷⁰. Anastazy Synajski utrzymuje, iż niemożliwe jest, żeby dzieci nieochrzczone miały iść do piekła. Teolog wyraża ostrożne przekonanie, że nawet dzieci kilkuletnie rodziców niewierzących, które nie zostały ochrzczone, jeśli tylko są niewinne, nie mogą być potępione: „Bóg zawyrokował, że grzechy ojców nie przechodzą na ich dzieci, i ogłosił przez proroków, że dzieci nie zginą z powodu grzechów swoich ojców (por. Pwt 24, 16; 2 Krl 14, 6b; Ez 18, 20)⁷¹. Wydaje mi się, że dzieci te nie pójdą do gehenny⁷². Ich los jest w rękach Boga, nieznanym człowiekowi, i nie wypada, byśmy dociekali go naszym ograniczonym rozumem. W tym samym duchu wypowieda się Kosmas Indikopleustes (VI wiek), który – jako jeden z nielicznych – porusza wprost problem pośmiertnego losu płodów ludzkich:

Jeśli chodzi o sąd, który będzie przeprowadzony przez Boga nad [obumarłymi płodami], pozostawiamy to Bogu. I rzeczywiście, nie jest nam dane wszystko poznać na tym świecie. Ograniczamy się do stwierdzenia, na tyle, ile możemy o tym powiedzieć, że płody są w pewnym sensie bytami pośrednimi: nie otrzymują korony [chwały], ani nie są karane; wolni od kary, gdyż nie używali uciech doczesnego życia, pozbawieni korony [chwały], gdyż nie doznali trudu w życiu tu na ziemi⁷³.

⁶⁸ „Mąż niewierzący zostaje bowiem uświęcony przez swoją żonę, a żona niewierząca przez brata. Gdyby było inaczej, wasze dzieci byłyby nieczyste, a tymczasem są święte”.

⁶⁹ Por. Pseudo-Atanazy, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, q. 101; *Patrologia graeca*, I-CLXI, wyd. J. P. Migne, Paryż 1857–66 [dalej: PG], 28, 660 c; oraz q. 115; PG, 28, 672 a.

⁷⁰ Por. Pseudo-Justyn, *Questiones et responsiones ad Graecos*, LVI; PG 6, 1298 c.

⁷¹ „Ojcowie nie będą pozbawieni życia za [grzechy] synów, a synowie nie będą pozbawieni życia za [grzechy] ojców; każdy poniesie śmierć za własny grzech” (Pwt 24, 16). „Ojcowie nie będą karani śmiercią za synów, a synowie nie będą karani śmiercią za ojców, ale każdy poniesie śmierć za swój występki” (2 Krl 14, 6 b). „Ta osoba, która grzeszy, umrze. Syn nie będzie współodpowiedzialny za winę ojca, a ojciec nie będzie odpowiedzialny za winę syna” (Ez 18, 20).

⁷² Anastazy Synajski, *Quaestiones et responsiones*, q. 81, (tłum. wł.).

⁷³ Kosmas Indikopleustes, *Topographia christiana*, VII, 80, (tłum. wł.) za: Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, vol. III, Paris 1973, SC, nr 197, s. 143.

Kosmas Indikopleustes przezornie oddaje zatem cały osąd w tej kwestii w ręce Boga. Jego opinia jest bardzo wyważona i stanowi przykład pokornego przyznania się do niemożliwości poznania wszystkich tajemnic przyszłego życia. Świadectwo tego ojca jest w tym miejscu istotne, gdyż ukazuje, że tezy wypracowane na synodzie w Kartaginie nie znajdowały aplauzu na chrześcijańskim Wschodzie w VI wieku.

W tradycji Kościoła Wschodniego zauważalny jest także pewien nurt refleksji eschatologicznej w odniesieniu do poronionych embrionów ludzkich i porzucanych dzieci, oparty na apokryficznej *Apokalipsie Piotra*. Kluczowy fragment tego tekstu w wersji greckiej przekazuje:

Pismo mówi, że dzieci porzucone zostaną oddane aniołowi opiekunczemu [Tameluchos], który je wychowuje, i wzrastają. I będą tam – mówi Pismo – jako wierni stuletni. Znowu Piotr mówi w *Apokalipsie*: Dzieci poronione są jednak przeznaczone dla lepszego losu: są oddawane aniołowi opiekunczemu [Tameluchos], aby stać się uczestnikami wiedzy, osiągną lepszy los, znosząc to, co zniosłyby w ciele. Inni osiągną jedynie zbawienie, jak ci, którzy byli pokrzywdzeni i których się żałuje, a otrzymają jako dar – życie bez cierpienia (ApPtGr, 8)⁷⁴.

Do tego tekstu wyraźnie odnosi się Klemens Aleksandryjski w *Eclogae prophetae*⁷⁵. Uważa on *Apokalipsę Piotra* za autentyczną księgę nowotestamentalną, która podaje szczegółowy opis przyszłego świata. Los dzieci porzucanych jest tam inny niż płodów poronionych. Tym pierwszym pisany jest okres stuletni wiernego życia⁷⁶, tym drugim – takie życie, jakie zniosłyby na ziemi, gdyby ich egzystencja nie została brutalnie zakończona. Wszystkie te nieszczęsne istoty są powierzone aniołowi opiekunczemu. Co się tyczy płodów poronionych, są one ogólnie przeznaczone do „lepszego losu”. Część z nich stanie się uczestnikami wiedzy (*gnosis*), a część jedynie zbawienia, które polega na życiu bez cierpienia (lecz niekoniecznie związanego z oglądaniem Boga). Klemens rozwija myśl apokryficzną, interpretując ją w ten sposób, że płody poronione wskutek aborcji będą miały drugą możliwość rozwoju swoich zdolności, szczególnie daru rozumu (*nous*) i kontemplacji. Pozwoli im to dojść do pełnej dojrzałości, tak iż będą zdolne do poznania Boga i uczestnictwa w Jego błogosławnym oglądzie, a poprzez to – do pełnego uczestnictwa w Jego życiu. Nie wiadomo dokładnie, dlaczego autor *Apokalipsy Piotra* rozdzielił płody poronione, przypisując im dwie możliwości udziału w życiu przyszłym.

⁷⁴ ApPt 8, tłum. S. Kur, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, t. 3, Kraków 2001–2003, s. 234.

⁷⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Eclogae prophetae*, XLVIII.

⁷⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Eclogae prophetae*, XLI.

Klemens tłumaczy to w ten sposób, że owymi „innymi” przeznaczonymi do życia bez cierpienia, są te dzieci, które zostały porzucone⁷⁷. Wieloznaczność sformułowań Apokalipsy Piotra (ApPtGr, 8) dopuszcza tu jednak różne interpretacje tekstu. Na przykład Metody z Olimpu, rozpatrując ten sam fragment, nie dokonuje rozdziału na różne kategorie dzieci czy płodów przedwcześnie zmarłych, lecz podkreśla ogólnie Bożą łagodność w ich traktowaniu oraz ofiarowaną im szczególną troskliwość, co wyraża się w powierzeniu ich losów pieczy aniołów stróżów. Fakt ten pozwala przypuszczać, że po odpowiednim „wychowaniu” także one będą zdolne do uczestnictwa w pełni życia wiecznego i oglądania Boga „twarzą w twarz”⁷⁸.

Tym ojcem tradycji wschodniej Kościoła, który przeprowadził najbardziej dogłębną refleksję nad losem pośmiertnym dzieci nieochrzczonych, zmarłych przedwcześnie, „dla których chwila narodzin zbiegła się nieomal z momentem śmierci”⁷⁹, był Grzegorz z Nyssy. Kwestię tę rozważył w osobnym traktacie *De infantibus praemature abreptis*⁸⁰ oraz niektórych partiach *Dialogus de anima et resurrectione*⁸¹. Wprawdzie nie zajmował się w nich *sensu stricte* płodami poronionymi, jednakże – mając na uwadze antropologię Grzegorza, która zakłada, że człowiek obdarzony jest rozumną duszą od momentu poczęcia⁸² – można jego rozważanie rozszerzyć także i na te przypadki.

Teolog z Nyssy stwierdza najpierw, że w dniu ostatecznym wszyscy zostaną wskrzeszeni w ciałach ludzi dorosłych, gdyż zmartwychwstanie jest „przywróceniem naszej natury do stanu, jaki miała na początku. W pierwotnym zaś życiu, którego sam Bóg był Stwórcą, nie było ani starszego, ani dziecięcego wieku”⁸³. Nieistotne jest zatem, czy człowiek umarł w podeszłym wieku, czy też bardzo

⁷⁷ Według innej interpretacji w grupie tej znajdują się dzieci, które zginęły śmiercią gwałtowną (βιαιοθάνατου), zanim osiągnęły wiek dojrzały. Por. np. Tertulian, *O duszy*, 57 oraz A. D. Nock, *Tertulian and the Atheri*, „*Vigiliae Christianae*”, 1950, nr 4, s. 129–141; J. H. Waszink, *Mors immatura*, „*Vigiliae Christianae*”, 1949, nr 3, s. 107–112. Dziś optuje się bardziej za tym właśnie wyjaśnieniem, uważając, że brutalny i gwałtowny sposób śmierci wielu płodów i dzieci implikuje konieczność wynagrodzenia im takim sposobem życia, w którym nie ma już więcej cierpienia. Por. J.-C. Larchet, *Pour une éthique de la procreation. Éléments d'anthropologie patristique*, Paris 1998, s. 135–136.

⁷⁸ Por. Metody z Olimpu, *Uczta czyli dialog o dziewictwie*, II, VI.

⁷⁹ Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, (*De infantibus praemature abreptis*), tłum. M. Przyszycowska, [w:] *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, oprac. J. Naumowicz, Kraków, s. 66.

⁸⁰ Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych* (*De infantibus praemature abreptis*); *Clavis Patrum Graecorum*, red. M. Geerard, Turnhout 1974–1987, 3145.

⁸¹ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu* (*Dialogus de anima et resurrectione*), tłum. W. Kania, [w:] Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 27–87.

⁸² Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XIX. Por. także A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, s. 326–338.

⁸³ Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, CXXV, [w:] tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 81.

młodo, czy nawet przed narodzeniem. Nie ważne jest, czy ktoś został zabity, czy doświadczył śmierci naturalnej – w przyszłym świecie wszyscy będą istnieć w ciałach w pełni uformowanych, doskonałych, takich jakie byłyby im pisane, gdyby zamieszkiwali w raju przed upadkiem Adama. W niebieskim Jeruzalem wszystkie błędy natury będą skorygowane, a ciała zostaną uwielbione⁸⁴. Wszyscy ludzie zmartwychwstaną w jednym momencie, niezależnie czy śmierć zastała ich w stanie łaski, czy grzechu, i każdy „odnajdzie” swoje własne ciało przemienione⁸⁵. Co się tyczy małych dzieci, które umarły bez chrztu, Grzegorz uważa, że nie tylko zmartwychwstaną i otrzymają swoje ciała, tak jak wszyscy inni, lecz także dany im będzie pewien proces wzrostu *post mortem*, by mogły osiągnąć błogosławiony ogląd Boga i udział w pełni Jego życia. Nie będą one podlegały sądowi, gdyż nie będzie materii do przeprowadzenia kwalifikacji ich czynów⁸⁶. Małe dzieci (i dodajmy – tym bardziej dzieci w stadium płodowym) nie posiadają jeszcze dostatecznej zdolności rozumowania, a tym samym rozeznawania dobra i zła, nie mogą zdobywać cnót i walczyć ze swoimi wadami⁸⁷. Dlatego Bóg postąpi z nimi *wedle ich natury*⁸⁸. Stwierdzenie to ma kapitalne znaczenie. Każdy człowiek jest bowiem niejako ze swej natury (tzn. jako stworzony na obraz Boży i obdarzony łaską) przeznaczony do uczestnictwa w życiu Bożym i do zjednoczenia z Nim. Szczęście wieczne nazywane jest nagrodą tylko w pewnym sensie⁸⁹. Jest ono raczej partycypacją w pełni życia (*zoe*), które jest najbardziej „naturalnym środowiskiem” przebywania człowieka⁹⁰. Tam dopiero może on kontemplować swojego Boga, uwielbiać Go i upodabniać się do Niego, a to wszystko stanie się także udziałem dzieci⁹¹:

Niewinne dzieci, ponieważ ich duchowy wzrok nie został dotknięty żadną chorobą, która by mogła im przeszkodzić w udziale w światłości, będą uczestniczyć w tym co jest im przeznaczone wedle natury; nie potrzebują one uzdrowienia,

⁸⁴ Por. tamże, s. 82–83

⁸⁵ Por. tamże, s. 76–77.

⁸⁶ Por. Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, dz. cyt., 16–17.

⁸⁷ Por. tamże, 14.

⁸⁸ Por. tamże, 33. Teolog tłumaczy to na przykładzie oczu, dla których zdolność widzenia nie jest rodzajem nagrody, ale przysługuje im „z natury”; por. tamże, 31. 34–35.

⁸⁹ Por. Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, dz. cyt., 14; 31.

⁹⁰ Por. Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, dz. cyt., 25. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Nadzieja zbawienia...*, dz. cyt., 12.

⁹¹ „Byty istnieją po to, aby w całym stworzeniu za pośrednictwem rozumnej natury była uwielbiona moc, która przewyższa wszystko. W ten sposób byty niebiańskie i ziemskie łączą się w tym samym działaniu (mam tu na myśli oglądanie Boga), zmierzającym do jednego celu. Oglądanie Boga nie jest natomiast niczym innym, jak życiem stosownym i odpowiednim dla natury rozumnej”. Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, dz. cyt., 25.

by być oczyszczonymi, gdyż od samego początku nie ściągnęły na swoją duszę żadnej choroby⁹².

Jednocześnie w dzieciach tych musi nastąpić pewien wzrost wewnętrzny, aby mogły dość do duchowego poznania (*gnosis*) Boga i do kontemplowania Go takim, jaki jest⁹³. Wzrost ten jest przez Grzegorza rozumiany w sposób dość oryginalny – jako tzw. epektaza (*epektasis*), co można oddać jako „wznoszenie się”, „doskonalenie”, „wysiłek duchowy w dążeniu do rzeczywistości wyższych”⁹⁴. W ten sposób biskup z Nyssy najobszerniej rozwija wcześniejsze intuicje Klemensa Aleksandryjskiego i Metodego z Olimpu, ukazując, że małym dzieciom nie tylko będzie dany udział w królestwie niebieskim, ale będą one miały możliwość rozwoju swojej wiedzy, osobowości i duchowego doskonalenia się. Intuicję tę rozwinię później szczególnie Kosmas Indikopleustes, który w swojej *Topographia christiana* doda pewne ciekawe szczegóły:

Ktoś mógłby natychmiast zaproponować swoim rozumem w naszej kwestii, wysuwając następującą trudność: w jaki sposób płody obumarłe mogą wzrastać w poznaniu Boga, nie doświadczwszy rozkoszy i cierpień, i nie mając możliwości bycia pouczonym w sprawach Bożych? Temu odpowiadamy: obdarzony rozumem, posiadający doświadczenie – można by powiedzieć od łona matki – łona, w którym jest gorąc i zimno, suchość i wilgoć, które są niejako symbolem mroków tego świata, płód uzyskuje zdolność poznania w stanie przyszłym; przypomina sobie i przeżywa odczucia, których doświadczył w łonie matki, gdzie miał okazję po części uczestniczyć w przypadłościach stanu obecnego. Co więcej, widzi elementy całego świata, rozpościerające się przed nim, które pouczają go, pomagając mu w poznaniu doskonałym, które otrzy-

⁹² Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, dz. cyt., 36 (tłum. wł.). M. Przyszychowska tłumaczy ten fragment następująco: „U nowonarodzonego dziecka, które nie zna zła, któremu żadna choroba oczu duszy nie przeszkadza uczestniczyć w świetle, żyje zgodnie z naturą i nie potrzebuje oczyszczenia, by być zdrowe, ponieważ na początku [życia] nie ma w jego duszy żadnej choroby”.

⁹³ „Dusza, która nie zakosztowała cnoty, pozostaje wprawdzie wolna od nieszczęść, będących skutkiem zła [...], jednak na początku ma udział w owym życiu, które wcześniej określiliśmy jako poznanie i uczestnictwo w Bogu. Ma ten udział jednak o tyle, o ile może go mieć jako dziecko [nowo narodzone, przedwcześnie zmarłe] aż do chwili, kiedy wzrośnie dzięki kontemplacji bytu, stojącej się dla niego jakby właściwym pokarmem; wtedy też będzie w stanie przyjąć więcej, uczestnicząc obficie w Tym, który jest bytem ze swej istoty [Bóg]”. Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, dz. cyt., 39.

⁹⁴ W takim sensie to greckie słowo zastosowane jest w *Liście św. Pawła do Filipian*: „Bracia, ja nie myślę, że już to osiągnąłem. Ale jedno czynię: zapominając o tym, co poza mną, usilnie podążam ku temu, co przede mną, biegnę naprzód po nagrodę w niebie, dokąd wzywa Bóg w Chrystusie Jezusie” (Flp 3, 13–14); por. J. Daniélou, *Le traite „Sur les enfants morts prématurément” de Gregoire de Nysie*, [w:] „Vigiliae Christianae”, 1966, nr 20, s. 176–177.

muje z góry; przeprowadza refleksję i szybko dochodzi do poznania życia przyszłego i równocześnie do poznania Boga, stwórcy wszystkich rzeczy⁹⁵.

Epektaza Grzegorza z Nyssy jest zatem rozwinięta przez Kosmasa Indikopleustesa w bardzo oryginalny sposób. Według jego myśli, każdy embrion lub płód doświadcza – nawet podczas swojego bardzo krótkiego życia w przestrzeni wewnętrznej łona swej matki – czegoś, co stanowi potem bazę wyjściową dla dalszego wzrostu: jeśli nie dane mu było dopełnić go tu, na ziemi, to Bóg umożliwi mu dokończenie dzieła w życiu przyszłym.

3. Podsumowanie

Podsumowując, rozwój myśli teologicznej na temat eschatologicznego losu dzieci i płodów nie chrzczonych podążył na chrześcijańskim Wschodzie w nieco innym kierunku, niż na Zachodzie. Inne rozumienie skutków grzechu pierwotnego oraz większe uwypuklenie tych cytatów biblijnych, które mówią o Bożej życzliwości względem dzieci pozwoliły na spojrzenie z większą nadzieją na ich przyszły los. Jakkolwiek trzeba równocześnie stwierdzić, że były to jedynie opinie teologów, które nie zostały ubrane w formę jakichś bardziej oficjalnych wypowiedzi wspólnoty Kościoła. Uderza pokora ojców wschodnich, którzy w wielu miejscach podkreślają swoją niemożność zbadania wszelkich tajemnic Bożych. Dlatego zachowują się z oni wielką przezornością, zdając sobie sprawę, że wkraczają na teren jedynie pewnych intuicji wiary, nie zaś pewników. Równocześnie wzrok skierowany mają nie na ludzkie zasługi, za które człowiek mógłby być w przyszłym świecie „nagrodzony”, ale na nieskończoną miłość Boga, którego wolą jest, by nie zginęło żadne z „tych małych” (por. Mt 18, 14).

⁹⁵ Kosmas Indikopleustes, *Topographia christiana*, VII, 78–79; (tłum. wł.) za: Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, dz. cyt., s. 141.